

# LOGOS

## Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl,
Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Heinrich Rickert,
Ernst Troeltsch, Max Weber, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

**Band VIII. 1919. Heft 3.**



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1920



Mit einer Beilage der Verlagsbuchhandlung über: Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge.

## Inhalt des dritten Heftes.




**Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Professor Dr. R. Kroner in Freiburg i. B., Schwimmbadstr. 19, zu richten.**

# Sokrates.

Von

Eugen Kühnemann. (Breslau.)

---

Die wahre Geschichte der abendländischen Philosophie begann an dem Tage, an dem der Athener Sokrates in dem neckischen Tun, mit dem er seine Stunden füllte, einen gottgegebenen Beruf erkannte.

## I.

Das neckische Tun bestand darin, die Menschen zu prüfen. Das Selbstbewußtsein des Menschen beruht darauf, daß er sich in irgendeinem Gebiete der menschlichen Betätigung als ein Wissender und als ein Könner erscheint. Können und Wissen und mit ihnen das menschliche Selbstbewußtsein waren in dem damaligen Athen gewaltig gesteigert. Wie die Stadt mit immer neuen Werken hoher Kunst sich erfüllte, wie sie um sich ein Reich aufbaute und ihm seine Gestalt gab, wie sie in beständigen Kriegen unter hochberühmten Führern sich behauptete, erschienen überall die Meister, die an ihrem Werk in ihrem Können sich erwiesen und, Sachkenner ihres Werks, auch geborene Lehrer ihrer Sache waren. Die Stadt blühte in Weisheit. Sie blühte in Tugend, wenn man unter Tugend die Tüchtigkeit zum Schaffen des rechten Werkes und des rechten Lebens versteht. Und in all dem Glanz erschiên nun die kleine sokratische Frage: was weißt Du? was ist die Weisheit? was ist die Tugend?

Die Frage schnitt tief in das innerste Streben der Zeit. Denn ihre innerste Sehnsucht war eben diese: die Weisheit zu lernen. Die Bewunderung folgte den großen Männern, die sich anboten, die Weisheit zu lehren. Sie lehrten die Weisheit und die Tugend. Denn

die Menschheit hatte unter den Griechen die Unschuld und das Paradies verloren und freute sich, wie sie es immer tut, dieses Verlustes. Nicht länger war die Tüchtigkeit des Bürgers eine Selbstverständlichkeit, die vom Vater auf den Sohn fraglos sich vererbte, als ein Inbegriff dessen, was recht, schön und gut und wacker ist, als ein ehrwürdiger, ungeschmälerter Besitz von Urväterweisheit und Edelsinn. Wer in der neuen, so weit, so reich, so fragwürdig gewordenen Welt sich behaupten und durchsetzen wollte, bedurfte einer besonderen und persönlichen Durchbildung, eines eigenen Wissens und Könnens. Zum erstenmal wurde die Wissenschaft ein Bedürfnis für den einzelnen, der im Leben etwas bedeuten wollte. Zustände erschienen, wie wir sie kennen, die wir alle nur durch Schulung in den Wissenschaften im Leben emporsteigen. Für dies gebieterische Verlangen der Zeit bieten die Sophisten sich an als die Lehrer, nach denen die Stunde ruft. Das heißt es, daß sie die Tugend lehren, die Tüchtigkeit zur Selbstbehauptung in den neuen Schwierigkeiten des Lebens. Sie sind der natürlich erwachsende Ausdruck für die Gärung und Sehnsucht der Zeit.

Aber — was ist die Tugend? Indem Sokrates so fragt und auf die Frage keine Antwort findet, erweist sich, wie gedankenlos jene ihre Tätigkeit begannen, ohne Klarheit über die eigenen Aufgaben und Ziele. Es erweist sich aber zugleich, wie die Tugend zu einer Frage geworden ist. Vorüber ist die naturgegebene Sicherheit sittlicher Zustände, die sich selber tragen und in sich selber gewiß sind. Wir brauchen ein neues Bewußtsein um die Tugend. Die Sophisten mochten gefährlich sein, indem sie häufig eine schnellfertige, von sittlichen Bedenken freie Gewandtheit an die Stelle ehrenfester, angestammter Sitte setzten. Aber wenn Sokrates ihnen die Gedankenlosigkeit in der Grundfrage ihres Tuns beweist und sie errötend verstummen macht, so hebt doch er erst völlig die altangestammte Sittlichkeit auf und macht die Tugend selber zu einer Frage. Er überwindet die Sophistik nur, indem er sie vollendet. Dies ist der Hergang in allen Uebergangszeitaltern einer großen Gärung. Die Zeit, in der ein alter Zustand der Dinge abgelebt ist, sucht nach ihrem eigenen neuen Bewußtsein von dem, worin sie das Gute erkennt. Denn wer die Werte, die seinem Leben Halt geben, nicht mehr ererbt und als ein Selbstverständliches in seinem Blute trägt, der muß sie erringen im eigenen Erkennen. Wem das Leben nicht länger geschenkt wird, der muß zu leben verstehen. Das Reich des Gedankens folgt auf das Reich der Unschuld und ungebrochenen

Einheit. Das war der Sinn in der Frage des Sokrates: er eröffnete das Reich des Gedankens. —

Einen gottgegebenen Beruf aber erkannte er in seinem neckischen Tun, als der delphische Gott einem seiner eifrigen Freunde die Antwort gab: es sei kein Mensch weiser als Sokrates. Wie war das möglich? Niemand weiser als er, der freilich bei all seiner Prüfung der Menschen noch keinen gefunden, der in seinen Angelegenheiten wirklich weise war, der aber auch ebensogut wußte, er war so unweise wie sie. Denn so sind bis jetzt seine Gespräche verlaufen. Er fragt etwa den Staatsmann: Was ist die Weisheit? Oder den Feldherrn: Was ist die Tapferkeit? Den Priester: Was ist die Frömmigkeit? Den Richter: Was ist die Gerechtigkeit? Den guten Bürger: Was ist die Besonnenheit? Sie antworten mit großer Zuversicht, da ihnen die Antwort so klar scheint wie ihr eigenes Leben. Aber seltsam führt er sie in den Widerspruch, in die große Ratlosigkeit hinein. Was jeder zu wissen scheint, das weiß noch keiner. Und unter allen weiß Sokrates allein, daß er nichts weiß. Enthüllt denn das Wort des Gottes diese erschütternde Dürftigkeit des Menschenlebens? Wäre dies die beste menschliche Weisheit, zu wissen, daß wir nichts wissen? Dann wird es mit einem Male ein heiliger Beruf, durch Prüfung die Menschen des Nichtwissens zu überführen, sie zu der besten Weisheit zu bringen, die es für den Menschen gibt. Das aber ist die Weisheit der Selbstbescheidung. Eine große Aufgabe hat Sokrates unter den Menschen zu erfüllen. Sie sollen erkennen, wer sie sind. Das große: Erkenne Dich selbst! ruft er ihnen zu. Uns selbst erkennen heißt: uns sehen in unsern Grenzen, uns bescheiden in der Erkenntnis unserer Unwissenheit. Wundersam beginnt in dieser bewußten Tat der Selbstbescheidung die Philosophie. Die Philosophie beginnt mit dem Bewußtsein des Nichtwissens.

Sokrates ist der Mann, der den Menschen zwingt, sich Rechenschaft zu geben über sein Wissen. Es ist aber das Wissen um die Gedanken, die sein Leben beherrschen und bestimmen. Die Rechenschaft über sein Wissen ist die Rechenschaft über sein Leben. Mit der Rechenschaft vor sich selber hebt das bewußte Leben an. Dies ist der große Einschnitt, den seine Erscheinung unter den Menschen bedeutet. Bisher ließest Du Dich treiben vom Strom der Stunden und kanntest keine Frage. Nun sollst Du wissen um Dich und Dein Leben und erkennen, daß Du selbst und alles Dasein um Dich und mit Dir eine einzige fortgesetzte Frage ist. Sokrates ist der geschichtliche Name für ein Erwachen, ohne das es kein ernsthaftes Leben

gibt. Wo eine Seele aufschreckt, um in sich selber hineinzuschauen, über die nieerkannte Leere in sich zu erstaunen und die neue Sicherheit des Lebens in Geist und Bewußtsein zu suchen, da ist es Sokrates, der wieder einmal sein ewiges Werk beginnt. Der Mann der unermüdlichen Frage, der Mann des Nichtwissens gibt dem Wissen seinen Begriff und seine Würde in der Menschheit. Uns ist nicht erlaubt, dahinzutreiben in der Dunkelheit des ungeklärten Vorstellens und Meinens. Alles rechte Leben muß im Wissen ruhen und seine Sicherheit haben in der Selbst-Rechenschaft. Es liegt die tiefste Weisheit in der Art, wie die Nachwelt das Bild des Sokrates bewahrt hat. Eine ganze Literatur hat sich um ihn gebildet. Die Berichte treuster Anhänger sind erhalten. Unter ihnen ist neben dem tüchtigen Xenophon Platon, einer der größten Menschendarsteller, der tiefsinnigsten Versteher, der hingebendsten Liebenden aller Zeiten. Aber je mehr wir die geschriebenen Worte betrachten, die uns von ihm berichten, und die teils Laune des Geschicks, teils Gunst des Zufalls, teils innerer Wert durch die Zerstörung der Zeiten uns erhielt, um so mehr zerrinnen sie uns in den Fingern und sinken in ihrem Quellenwert. Das einzige, was wir unbezweifelt wissen, ist eben dies: das Wirken des Sokrates unter den Menschen, sein unermüdetes Fragen, sein Sprechen mit immer neuen Unterrednern, die Kraft, mit der er jeden zur Rechenschaft über sich selber drängt, die Art der Untersuchung durch Gespräche, — das, was man seine Methode nennen mag. Er ist ein Wirken unter und in den Menschen; er ist nicht einer, der Lehren ausspann, die man nun als die seinigen wiederholen könnte. Wer den Sokrates zu verstehen sucht, indem er seine Methode ausdenkt, durchdenkt und zu Ende denkt, der verläßt nicht den festen Boden und fliegt ins Leere, sondern er fußt auf der einzigen Gewißheit, die wir über ihn besitzen.

2.

Mit diesem Verfahren seiner Methode ging es dem Sokrates wie jenem Mann, der auszog, ein paar Eselinnen zu suchen und ein Königreich fand. Sokrates zog aus, um die Begriffe vom Guten und Rechten zu fassen, wie sie in seinen Mitbürgern lebten oder leben sollten, und er fand als der Größte aller Weltumsegler und Entdeckungsfahrer eine neue und unbekannte Welt, die Welt des Geistes.

Denn das Wesen des Geistes liegt in dem Legen jener Rechenschaft, zu der Sokrates zwang. Er drängte die Athener, einen jeden einzelnen an seiner Stelle, sich klar zu werden über sein besonderstes Leben. Aber dies Eigenleben war nur zu fassen in jenen allgemeinen

Beziehungen, in denen jeder denkt, lebt und sich entwickelt als ein Glied der Menschengemeinde. Wer bist Du? ein Bürger unter Bürgern, ein Arbeiter an einem Werke, wie es die Menschen brauchen. Ja, wär ich der Auserlesenste, Einzigste, Seltenste, ich bin es als einer, in dem die Schönheit sich in neuen Gestalten offenbart, die Wahrheit in neuen Gesichten spricht, die sittliche Gemeinschaft einen höheren Sinn gewinnt, Gott sich bekundet oder ganz allgemein Menschenleben in neuer Bedeutsamkeit aufleuchtet, kurz, eine der großen geistigen Mächte sich neu bestimmt, die das Leben der Menschengemeinde tragen. Diese Mächte aber bilden die Welt des Geistes. Das sokratische Wort: Erkenne Dich selbst! erging an Anytos, Kallikles, Eukleides und Philippos. Aber es traf den allgemeinen Geist der Menschheit. Die Selbsterkenntnis des Geistes setzt in ihm an. Er war ein Denker mit jener unwiderstehlichen Lust am Denken, die als eine beherrschende Leidenschaft ein Menschenleben füllt. Er war ein sittlicher Erwecker aus den Tiefen einer großen sittlichen Sicherheit, die als sein Gottesadel in ihm ruhte. Er war ein Erzieher von jener Liebe zur Menschenseele im Gange zu ihrer Vollendung und jener Macht über die Seelen, die keinen Menschen unverändert lassen können, der in ihren Bannkreis tritt. Der Denker, der Erwecker, der Erzieher aber sind eins in ihm. Ihre Einheit ist die Einheit des Geistes. Sokrates trägt das Siegel der Berufung in der kindlichen Einfachheit seiner Ansätze und seines Verfahrens, mit der ihm das Gewaltige gelingt: die letzten Tiefen des Geistes selber zu erschließen.

Weißt Du, was die Gerechtigkeit ist? fragt er den Mann in der Straße. Dieser antwortet: Sie ist das und das. Laß uns die Antwort prüfen. Der Satz muß sich beweisen durch die Folgerungen, die in ihm liegen. Dann wäre also diese Handlung gerecht zu nennen um dieses von Dir genannten Zuges willen. Mag es so sein. Aber hier ist ein anderer Fall. Indem Sokrates uns unwiderstehlich weiter drängt, werden wir schließlich dazu geführt, den Zug, den wir als Wesen der Gerechtigkeit bejahten, zu verneinen. Wir stehen in einem offenbaren Widerspruch. Aber sofort erweist dieser Widerspruch, in den er hineinführt, den ersten Satz als falsch. Wir müssen also die Bestimmung des Gerechten, die wir schon zu haben glaubten, vielmehr erst suchen. Wie fangen wir das an? Indem wir den umgekehrten Weg gehen und nicht von der Bestimmung, die für alle Fälle gelten soll, auf die darin mitgesetzten Einzelheiten schließen, sondern an den einzelnen Fällen behutsam erforschen, was sie als jenes Gemeinsame enthalten, um dessen willen sie alle uns den

Namen des Gerechten tragen. Laß uns denken, daß uns dies Bemühen gelinge, so schließen wir mit dem Satze, der die allgemeine Bestimmung enthält, d. h. die Bestimmung, die für alle Fälle gilt. Dies ist das Verfahren des Sokrates. Das Verfahren des Sokraten aber ist das Verfahren des denkenden Geistes selber.

Denn so beginnt alles Denken mit der Frage. Denken ist Fragen. Die Frage besagt, daß, was uns bekannt schien, noch ein Unbekanntes ist, das erst der Bestimmung harrt. Da der Mensch der Gegenwart die Dinge erst ganz versteht, wenn er sie in die Kunstworte und vor allem die Fremdworte kleidet, welche die wissenschaftliche Ueberlieferung bereitgestellt hat, so sagen wir: das Denken beginnt mit dem Problem. Denkbewußtsein ist Problembewußtsein. Das Problem bedeutet, daß eine allgemein geltende Lösung für die Frage gefunden werden muß. Die Frage also enthält bereits die Richtung auf die Antwort, nämlich als auf einen allgemein geltenden Gedanken. Denken in seinem zweiten Schritt ist die Antwort, die für die Lösung gelten soll. Sie wird in einem Satze gegeben, der ein Urteil genannt wird. Denken ist Urteilen. Das Urteil ist zu prüfen. Das ist der dritte Schritt. Die Prüfung geschieht, indem das Urteil in die Bestimmungen entwickelt wird, die mit ihm gesetzt sind. Das Urteil enthält die Bestimmung aller Fälle, die unter ihm stehen und an ihnen muß es sich bewähren. Das nennt man Schließen und zwar das Schließen der Ableitung oder, wie das Kunstwort lautet, der Deduktion. Denken ist Schließen. Aber der Schluß führt endlich zu einem Satze, der unseren ersten Satz verneint. Er führt, wie wir sagen, zu einem Widerspruch. Hier steht das Denken mit seinem vierten Schritt in der entscheidenden Stelle seines Tuns. Denn der Widerspruch vernichtet den Gedanken und weist ihn ohne Möglichkeit einer Rettung als unwahr aus. Von zwei einander widersprechenden Sätzen über dasselbe kann nur einer wahr sein, von zwei einander widersprechenden Sätzen muß einer unwahr sein. Also heißt es, behutsamer vorgehen und sich zu einer fünften Denktat rüsten. Wir wollen, statt vom Allgemeinen zu den Fällen, vielmehr von den Fällen zum Allgemeinen oder, was dasselbe sagt, vom Besonderen und Einzelnen zum Allgemeinen schreiten, falls es uns gelingen will. Da heißt es nun, im Einzelnen dasjenige sicher zu erschauen, um dessen willen es den Namen des Allgemeinen trägt, in dem es befaßt sein soll. Warum heißt dieser Mann, diese Handlung, dieses Urteil, dieser Staat, dieses Volk gerecht? Auch im Einzelnen ist das Allgemeine gesetzt. Man muß es nur erschauen. Denken ist abermals Schließen, aber in umgekehrter Richtung der Hin-

leitung — das Kunstwort sagt: der Induktion. So endlich im sechsten Schritt gelinge das Finden der Bestimmung. Wir kommen zur Bestimmung des Begriffs, der Definition. Denken ist Definieren.

Denken also ist Fragen, ist Urteilen, ist ableitendes Schließen, ist widerspruchsloses Erfassen, ist hinleitendes Schließen, ist Definieren, ist dies alles als die in der Frage liegende notwendige Bewegung zur Antwort. Denken ist das Problembewußtsein um die im Begriff zu bestimmende Wirklichkeit. So lange Menschen gedacht, Forscher geforscht haben — und wie große Denker, wie große Forscher hat es vor Sokrates gegeben! —, solange haben sie gedacht in dieser allgemeinen Gestalt und Form des Denkens. Aber keiner hat diese Gestalt als die allgemeine Gestalt alles Denkens bemerkt. Keiner bemerkte, daß in allem Denken die Gestalt des Verfahrens dieselbe war. In Sokrates entdeckte sich das Denken selbst. Es entdeckte sich, daß bei aller Verschiedenheit der Denkinhalte die Form des Denkens dieselbe ist, daß es eine von den Inhalten verschiedene allgemeine Form des Denkens gibt. Er brachte das Denken sich selbst zum Bewußtsein. In der Methode des Sokrates arbeitete das Denken selber als Methode. Das Denken ist die Methode, die den Begriff der Wirklichkeit faßt. Die Bewegungen des Denkens zusammen sind das, was man das Logische nennt. Sokrates ist der Entdecker des Logischen selber. Doch ist dieser Ausdruck noch nicht ganz genau und trifft das Ureigenste des Sokrates nicht. In Sokrates entdeckte sich das Logische, jedoch allein durch die Tat und an der Tat. Indem er seine Methode übte, trat das Logische selber in Kraft, als ein unverbrüchliches Gesetz. Es ist das Gesetz, unter dem jeder unserer Gedanken steht, durch das allein er ein Gedanke ist, und das ihn durchgestaltet unter der Forderung der Wahrheit. Sokrates ist die Tat der denkenden Vernunft. Die Vernunft kommt in seiner Tat zur Selbstentdeckung und sich selbst zum Bewußtsein. Es ist der größte Schritt in der Geschichte des erkennenden Geistes.

Die ganze Geschichte des Denkens liegt in der Tat des Sokrates beschlossen. Sie umfaßt in sich wie in dem Keim alle Möglichkeiten der späteren Bildungen. Die Schritte, die wir unterscheiden, sind in jedem Gebilde der Erkenntnis eine unlösbare Einheit. Dennoch kann von dem Ganzen dieser so enthüllten Tat, in der das Denken besteht, eine oder die andere Seite in dem einzelnen Denker überwiegen. Hiernach unterscheiden sich die verschiedenen Arten der Denkbegabung. Wir finden die großen Problemsteller, — in ihnen arbeitet das Denken als Fragen. Wir stoßen auf die geistreichen Bildner der Hypothesen — sie sind es, in denen das Denken als

Urteilen sich die Sätze schafft, die als Grundlegungen für die Ableitung in einem Kreis der Erscheinungen dienen sollen. Neben sie treten zum Heil der Wissenschaft die bedeutenden Kritiker, die den Gedanken auf seine innere Uebereinstimmung prüfen und zwingen, ihn zu verwerfen, wenn er im Widerspruch auseinanderbricht. Dann kommt die Zeit für die geduldigen Forscher, die für das Einzelne und Besondere im Gesetz die allgemeine Bestimmung suchen. Endlich vollenden die kühnen Systembauer das Werk. Sie setzen den Gedanken in seiner Vollendung, wie er nunmehr, im Inhalt und Umfang erschöpfend, das Gebiet der Erkenntnis definiert. Die wundervolle Mannigfaltigkeit der Natur wirkt hier, indem sie einen unermeßlichen Reichtum der Denker- und Forscherbegabungen aus der Einfachheit der Denkgesetzlichkeit zu entwickeln weiß, die doch in allem immer eine und dieselbe ist, so sehr der Problemsteller den Hypothesenbildner verachtet, der Kritiker den Systematiker verklagt, der Forscher ihrer aller spottet. Doch sind sie alle und müssen alle sein zugleich Fragende, Setzende, Prüfende, Forschende, Abschließende. Das Denken läuft in ihnen allen an seinem ewigen Faden oder als derselbe ewige Faden fort. Das Denken ist die ins unendliche wirkende Schöpferkraft, die jedes Erreichte wieder in der Frage löst und über jede Frage zu neuen Setzungen treibt, doch so, daß alle Setzung wieder neue und immer neue Fragen erschließt. Daß alles Problem ist und Problem bleibt, bedeutet nicht eine Verzweiflung im Erkennen, als sei jeder Versuch auf Begreifen schließlich unfruchtbar und umsonst, sondern es bedeutet nur, daß die Welt der Erkenntnis immer reicher wird, je mehr wir in ihr fassen. Die Unendlichkeit der Erkenntnis ist die Unerschöpflichkeit der Welt. Die Unerschöpflichkeit der Welt ist das Glück des Erkennenden. So reich ist jene erste Kunst, die den Denkenden macht, die Kunst der Frage. Sie ist die Zeugungskraft, aus der die Wahrheit ins Leben fließt. Sie trägt, eingeschlossen in ihrem Sinn, all die werdenden Gestaltungen der Wahrheit. Die rechte Frage ist die Lösung im Keim und in der Richtung, in der sie entspringt. Darum bedeutet die Kraft der Frage die eigentliche Urgewalt des Denkers. Sie lebt in Sokrates und ist seine Qual und sein Glück. Er besagt die Denkbewegung selber in all ihren Gliedern, — mit Hegel könnte man sagen: den dialektischen Prozeß. Der dialektische Prozeß ist in ihm die Leidenschaft eines großen Lebens. Die Unruhe, die Seligkeit, die Not, die Unermüdlichkeit und Unerbittlichkeit, welche jene Tat ist, die man Denken nennt, hat einen Menschen zum Gefäß gewählt, damit sie sich den Menschen und sich selber offenbare. In diesem

Menschen Sokrates sprudelt das Denken selbst wie ein Quell und ist ein Wasser des lebendigen unendlichen Lebens.

Wir wollen aussprechen, worin das eigentlich Grundlegende und Bahnbrechende der Entdeckung liegt, die hier geschieht. Es liegt in dem unwidersprechlichen Erweise, daß es eine solche allgemeine, streng notwendige, unbedingt geltende Gesetzlichkeit der Wahrheit gibt, daß alles Denken unter einem solchen allgemeinen Gesetze der Wahrheit steht, und daß die Wahrheit nichts anderes als ein solches allgemein geltendes Gesetz bedeutet. Es gibt eine allgemeine Gesetzlichkeit der Wahrheit. Es ist ja das Zeitalter der Sophisten. Protagoras hat ihm sein großes Leitwort gegeben in jenem Satze, den man, je nachdem man ihn versteht, einen der glänzendsten oder der blendendsten Sätze nennen mag, die ein Mensch gefunden: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge." Er ist es gewiß, insofern alle Dinge, die den Inhalt seiner Gedankenwelt ausmachen, als Gedanken unter dem allgemeinen Gesetz der Wahrheit stehen, und Sokrates selber ist es, der den Satz in diesem Sinne für alle Zeiten begründet. Er erweist den Menschen, sofern er Ausdruck der allgemeinen Vernunft ist, als das Maß aller Dinge. Aber das ist nicht die Meinung, in der Protagoras seinen Satz versteht. Wie man auch über die Durchführung seiner Lehre streiten mag, ihre Gesinnung ist doch, den Menschen frei zu machen, — nicht nur von aller Ueberlieferung, sondern auch von allen allgemein und objektiv bindenden Gesetzen. Stelle sich ein jeder — will er sagen — auf den Boden der eigenen Erfahrung und des eigenen Erlebens. Wie Du die Welt erlebst, so ist sie Dir. Was Du erfahren, das ist Deine Wahrheit. Richter über alles Sein bist Du Dir selbst, bist Du allein für Dich allein. Es ist der Ruf all jener Zeiten, in denen eine bestehende Ordnung der Gedanken zusammenbricht. Lange ist sie Ueberlieferung gewesen und wurde ehrwürdig durch Ueberlieferung. Nun wachsen die Menschen über sie hinaus. Das Gegebene ist nicht länger Maß unseres Denkens, Recht unseres Handelns. Wo sollen wir das neue Maß finden als in uns selbst? Es sind nicht nur die Frechen und Zügellosen, es sind auch die Frohen und Freien, die Hochgemuten, die in diesem Sinne leben, um sich selbst und das neue Leben zu finden. Sophistik, so verstanden, bedeutet einen notwendigen Durchgangspunkt für alle Völker und Zeiten, für die Weltgeschichte, für jeden einzelnen, sofern sie unter der Notwendigkeit stehen, sich, da die Vergangenheit und Ueberlieferung versagt, den eigenen Lebensinhalt zu schaffen. Wenn die Bindung im geschichtlich Gewordenen aufhört, müssen wir durch die Ungebunden-

heit, bis wir die neue Bindung im Ewigen finden. In solchen Tagen erschallt der Ruf vom Rechte, das mit uns geboren ist. Es sind die Tage, in denen es eine Lust ist, zu leben, da jede Kraft sich auf sich selber stellt, die Schranken der Gegenstände fallen und das Subjekt offene Bahn gewinnt. Nur fragt sich, wohin wir kommen und wobei wir stehen bleiben. Tut sich wirklich nur das Reich der völlig subjektiven Willkür auf? Wir werden geblendet durch das Spiel von so viel Künstlern und Virtuosen. Aber jede Sophistik ruft nach ihrem Sokrates als nach ihrer Erfüllung. Wo ist das schlichte, das alle bindende Gesetz der Wahrheit? Jenen Satz selber vom Menschen als dem Maß der Dinge möchte Protagoras doch jedenfalls als eine Wahrheit behaupten. Er will ihn verfechten als einen, der in allen seinen Folgen widerspruchslos in sich selbst besteht. Sobald er den Satz nur im sokratischen Gespräch verteidigt, stellt er sich selber unter die Forderung dieser inneren Uebereinstimmung mit sich selbst, welche die allgemeine Gestalt der Wahrheit ist. Nur in ihr gibt es eine Gemeinsamkeit der Gedanken unter den Menschen. Sie ist die allgemeine Bedingung einer Gedankenwelt, an der die verschiedenen Menschen, an der sie alle Anteil haben. Indem die wilden Kinder der Willkür sich tummeln, ist es, als ob die Vernunft über sie lächle. Denn sie hält sie alle in ihrem ewigen Gesetze. Bei allem Lösen der zufällig gewordenen Bindungen bleibt sie die ewige Bindung. Sie ist die schlichte Selbstverständlichkeit, die zu schlicht und selbstverständlich ist, als daß man sie bemerke. Aber in dieser schlichten Selbstverständlichkeit ruht alle Möglichkeit des vernünftigen Lebens. Es gibt — noch einmal — ein allgemeines Gesetz der Wahrheit. Sokrates bedeutet dies Lächeln der Vernunft in all dem irren Blenden der Sophistik, die den Einzelnen und seine Willkür gegen das Allgemeine und seine Notwendigkeit ausspielt. Die Wesensbestimmung für die Sophistik aller Zeiten liegt in diesen Worten. Sokrates bedeutet die schlichte Selbstverständlichkeit des Allgemeingültigen in aller Eitelkeit der persönlichen Ansprüche. Er steht wie die Einfalt des Wahren lächelnd, schlicht und selbstverständlich in all dem falschen Glanz, der nur das Irren und die Ratlosigkeit verkleidet. In dieser Einfalt der Wahrheit gründet sich die Möglichkeit für eine allgemeine Menschenkultur der Vernunft. Der schlichte redliche Handwerkssinn siegt über die falsche blendende Kunst. Die falsche Kunst vergeht. Der schlichte Handwerkssinn, der das Werk nach seiner notwendigen Regel schafft, bleibt und trägt das Leben in seiner Redlichkeit.

Jene allgemeine Gesetzlichkeit der Wahrheit, so selbstverständ-

lich und schlicht sie ist, bedeutet in ihrem Wesen doch ein Wunder und bleibt ein Wunder für uns und alle Zeiten. An jener Stelle der sokratischen Untersuchungen tritt sie plötzlich und unwiderstehlich hervor, wo der aufgewiesene Widerspruch die Behauptung unseres Anfangssatzes unmöglich macht. Wir stehen mit einemmal wie vor einem Abgrund. Wir taumeln und drohen zu sinken. Ein Entrinnen, eine Ausflucht gibt es nicht. Es ist, als besäße dieser Sokrates einen Zauber, der uns erbeben macht. Der Zauber, der uns beben macht, gibt uns gefangen in seine Hand. Denn nun merken wir es erst, wie er uns gepackt hat. Wir wissen, wir kommen nicht von ihm los, bis er uns aus diesem Schwindel der Seele befreit und vom Abgrund weg vor dem schwankenden Boden gerettet und auf festes Land gestellt hat. Aber das ist nicht einmal die ganze Magie, die hier spielt. In dem Schwanken und Taumeln erfahren oder ahnen wir mit einemmal und zum erstenmal den Punkt, an welchem uns Halt und Gewißheit wird. Denn die Einsicht, die uns hier wie das unentrinnbare Schicksal der Wahrheit packt, ist diese: ein Gedanke, der in seinen Folgerungen zu einem Widerspruch führt, ist nicht wahr. Demnach lautet das Gesetz der Wahrheit, das sich hier enthüllt: der wahre Gedanke ist in allen seinen Folgerungen widerspruchslos; er muß in allen seinen Folgerungen widerspruchslos übereinstimmen mit sich selber. Wahrheit bedeutet Widerspruchslosigkeit. Wahrheit bedeutet Uebereinstimmung in sich selbst. Hier ist die unumgängliche Forderung, unter der jeder Gedanke steht, der sich in der Rechenschaft behaupten will. Hier ist das Maß der Rechenschaft für jeden Gedanken. In dieser Gewißheit thront der Herrscher, gegen dessen Gebot es keine Auflehnung gibt. Nehmen wir ihn als die Grundbedingung, die das Wesen des erkennenden Denkens ausweist, in unseren Willen zur Wahrheit auf, da er wie die Wahrheit, so der Wille zur Wahrheit ist. Wir wollen für dies Wesentliche einen eigenen Namen bilden. Wir haben, sagen wir, den Begriff von einer Sache erst dann, wenn wir den Gedanken besitzen, in dem wir sie so bestimmen, daß dieser bestimmende Gedanke in allen seinen Folgerungen, die mit ihm gesetzt sind, widerspruchslos übereinstimmt in sich selbst. Einen Gedanken also, der in allen seinen Folgerungen widerspruchslos übereinstimmt mit sich selbst, nennen wir einen Begriff. Man sagt wohl, das sei die Tat des Sokrates, daß er gegenüber den subjektiven Einfällen der Sophisten gedrungen habe auf die objektiven allgemeinen Begriffe. Aber man sieht in unserem Zusammenhang, wie sehr ein solcher Ausdruck, obwohl er nicht unrichtig ist, das Wesentliche der sokrati-

schen Tat unterschlägt. Denn ein solcher Ausdruck setzt voraus daß über die Ueberlegenheit und sichere Geltung des Begriffs die Uebereinstimmung bereits bestehe. Die Tat des Sokrates war vielmehr, daß er diese Uebereinstimmung, die nicht bestand, für alle Zeiten erzwang. Er entdeckte die notwendige Begriffsgestalt des Denkens. Er offenbarte es in seinem Wesen als ein notwendig begriffliches. Er erwies das Gesetz der Begrifflichkeit als das Grundgesetz unter dem alles Denken steht und stehen muß, weil Denken nur durch dieses Gesetz Denken ist. So gewiß wir nun im Denken mit einander mit den Dingen, mit uns selber die Verständigung suchen, so gewiß sind wir an die oberste Bedingung gebunden. Keine Willkür tritt aus diesem Kreis, es sei denn, es schiede einer aus aller Gemeinschaft mit Menschen und Welt und versänke in einem Spiel bloßer Vorstellungen ohne Sinn. Gib dies Gesetz der Wahrheit auf und Du gibst Dich selbst auf und die Sprache und alle Gemeinschaft und das Denken selber. Es ist nicht wahr, daß Du als einzelner das Maß aller Dinge bist. Die Vernunft ist es in Dir. Nur in dieser Gesetzlichkeit gibt es Vernunft. Sie bedeutet im Erkennen eine allgemeine Gesetzlichkeit. Das Gesetz der Wahrheit ist die Vernunft in sich selbst Der Sokrates, der lachend den Wahn und die Dumpfheit zerstörte und das Licht der Klarheit aus den Seelen brechen ließ, das sie blendete oder lockte und jedenfalls bannte, war die Vernunft selber die als das Gericht der Wahrheit, das sie ist, unter die Menschen trat

Bringt man, wie es die Logik später tut, jenes Grundgesetz der Wahrheit auf eine Formel und nennt es den Satz vom Widerspruch so erscheint sein Gehalt wohl so lächerlich geringfügig, daß es kaum lohnt, es auszusprechen, und jedenfalls die Tat des Sokrates nur als der allererste Anfang einer Besinnung auf das Logische gerühmt werden kann. Aber es ist eben das Geringfügige und Unscheinbare das Selbstverständliche, worin der wesentliche Grund der Erkenntnis liegt. Die Rätsel und eigentlich bestimmenden Mächte seines Daseins trägt der Mensch in dem, was ihm selbstverständlich dünkt Die Oberflächlichkeit sieht hier nur Oberfläche, der Tiefsinn ist es der in diesen Dingen die wahren Tiefen des Menschseins faßt. In Wahrheit bedarf jeder Mensch an seiner Stelle jenes Erwachens wie es Sokrates wirkte. Denn es ist das Erwachen zum Denken Allemal wieder geschieht diese Erweckung, die wirklich eine Erweckung ist, in einer neuen Offenbarung des Wunders, wie sie zum ersten Male in Sokrates geschah. Eine geschichtliche Gestalt verstehen heißt sie in der wahren Tragweite ablesen, die ihrer eigentlichen Lebenstat zukommt. Es gilt hier der Satz unseres Leibniz

„Ich glaube wohl, daß man einen Menschen nicht belehren wird, wenn man ihm sagt, er soll sich nicht widersprechen. Aber man belehrt ihn, indem man ihm zeigt, daß er es tut, ohne es zu bemerken." Die Tragweite der sokratischen Leistung ist das Gesamtgebäude der Wissenschaft. Vielmehr der Trieb, der die menschliche Mühe um Erkenntnis vorwärts und immer weiter vorwärts drängt, ist der Trieb der sokratischen Frage. In dem Zusammenhang der Inhalte, die an irgendeiner Stelle und zu irgendeiner Zeit den Gedankengehalt eines menschlichen Bewußtseins, ja den der Menschheit selber bilden, offenbart sich immer wieder der Widerspruch, der uns verbietet, bei irgendeinem Abschluß zu verharren. In immer neuem Ansatz sucht die unermeßliche Ausbreitung der Erkenntnismühen den in sich übereinstimmenden Gedanken der Welt. Das menschliche Weltbild soll Begriff sein und soll als Begriff sich wissen. Dies heißt, das Nichtwissen in Wissen lösen. In diesem Sinn ist jeder erreichte Zustand der Erkenntnis ein Nichtwissen, das nach neuem Wissen verlangt, damit dies abermals als ein neues Nichtwissen sich begreife. Ueber jeder Stufe der wissenschaftlichen Erkenntnis steht das Wort des Sokrates: ich weiß, daß ich nichts weiß. Aber welche ungeheure Voraussetzung ist damit als jene Notwendigkeit gesetzt, die der Gedanke der Wahrheit ist. Es ist die Voraussetzung von der Denkbarkeit alles Wirklichen in der Einheit eines in sich übereinstimmenden Gedankens. Es ist, ganz schlicht gesagt, die Voraussetzung, daß alles Wirkliche Gedanke werden kann. Dies aber hieße ja, daß das Wirkliche unter dem Gesetz des Gedankens steht. Das Wirkliche muß zusammengehen in jene Einheit, in der es als notwendige Folgen aus zugrundegelegten zusammenfassenden Gedanken sich begrefien läßt. Dies heißt, Begriffe bilden. Das Wirkliche muß die Form des Begriffs tragen. Denken heißt, die Begriffe fassen, die in ihren Folgen sich bestätigen und bewähren und dadurch die Erscheinungen begreiflich machen. Denken ist das Setzen dieser in ihrer Uebereinstimmung sich bestätigenden Inhalte des Vorstellens. Die Leistung der Ableitung trägt und bewährt den Gedanken. Seine Fruchtbarkeit weist ihn aus. Sokrates war gewiß nur der Ursprung der Vernunft. Aber der Ursprung bedeutet in diesem Fall auch das Ziel. Das vollendete Erkennen erst wäre die Lösung der sokratischen Frage. Sokrates bedeutet auch die Einsicht in das Wesen des Erkennens. Von nun an hat der Mensch begonnen, sich in seinem Denken selbst zu erkennen.

So entspringt hier die Logik als die Grundwissenschaft der Philosophie. Sie entspringt hier in ihrem tiefsten Sinn als die Lehre

von den Grundgesetzlichkeiten — nicht sowohl unter denen das Erkennen steht, als vielmehr die das Erkennen sind. Sie entspringt in der umfassendsten Bedeutung als die Lehre von der allgemeinen Grundgestalt der Wissenschaft. Die Auffassung, welche Sokrates den Vater des Begriffs nennt, ist richtig. Nur hat der Satz eine unendlich viel tiefere Bedeutung, als die Ueberlieferung sich träumen läßt. Das Nichtwissen des Sokrates schloß das ganze Wunder der Wissenschaft auf.

Er ist der Genius des Selbstverständlichen. Er entdeckt im Gewöhnlichen, im Trivialen das unergründliche Geheimnis. Nie dürfen wir vergessen, daß er dies alles nicht in Lehren bringt, nicht in Sätzen ausspricht. Er handelt nur. Er ist die lebendige Frage des Denkens unter den Menschen. Er ist die Kraft, aus der immer wieder die Bewegung des Erkennens entspringt. Gerade darin aber liegt seine Ewigkeit. Er begibt sich nicht hinein in den Kampf der Schulen, die um ihre Sätze streiten, und wo jede folgende die früheren erledigt, nicht in das Reich der Bücher, die im Gebiet des Lehrens alle veralten. Er ist das, was allem Bestreitbaren vorausliegt, die in allen Kämpfen gemeinsame Eine Kraft des Denkens selber. Er ist der Ursprung der Vernunft. Aber es ist das Wesen der Vernunft, daß sie immer Ursprung bleibt und bleiben muß. Die Wissenschaft muß immer aufs neue zurückzudringen suchen zu jenen ersten Notwendigkeiten des Gedankens, in denen sich alle Möglichkeit der Erkenntnis begründet. Die allererste unter den ersten Notwendigkeiten des Erkennens ist das Denken selbst in seiner Gesetzlichkeit. Dies Denken ist Sokrates. So ewig wie der Trieb, in dem die Wissenschaft entspringt, ist Sokrates selbst. Denn er ist dieser Trieb. Laß alle anderen in Grübeleien sich zerquälen, Sokrates grübelt nicht. Er handelt. Er ist die Tat. Er ist die Tat der Erkenntnis.

3.

Diese Folgerungen, wie sie für den allgemeinen Gedanken der Wissenschaft im Wirken des Sokrates sich ergeben, sind so bedeutend, daß man sie besonders entwickeln muß. Sie erscheinen dann als etwas, was für sich und selbständig dagewesen. Es liegt nahe, den Sokrates selbst zu sehen als die Verkörperung der logischen Leidenschaft. Aber das wäre falsch. Das Logische tritt nur bei Gelegenheit der Untersuchungen über die sittlichen Begriffe hervor. Er ist die notwendige Gestalt jedes Gedankens, der sich als Wahrheit wissen und in sich selber gründen soll. Die ganze Aufmerksamkeit der mit Sokrates Suchenden ist jedoch auf den Inhalt

der Untersuchung, auf das Sittliche gerichtet. Die Wahrheit, die hier gesucht wird, ist die Wahrheit des sittlichen Wissens. Wir müssen uns selbst in diesen sittlichen Inhalt mit sokratischer Kraft und Wucht hineinstürzen. Dies ergibt den zweiten Grundzug, der die Gestalt des Sokrates ausmacht. Er schneidet in das Leben so tief hinein wie der erste in das Denken. Sokrates bedeutet ein Schicksal der Seele. Es ist die Seele der Menschheit, deren Zukunft hier in Frage steht. Ja, die Seele der Menschheit wird hier in ihrem wesentlichen Grunde erst geschaffen.

Es heißt auch hier allein, die Methode des Sokrates ganz zu Ende denken, wie sie in diesem Gebiete seiner sittlichen Wirkung durch Berichte der Freunde, durch den Nachklang der Ueberlieferung, ja endlich durch das Schicksal des Mannes überwältigend bezeugt ist. Hat doch seine Macht über die Seelen ganz eigentümlich hierin ihren Grund, daß er sie mit den sittlichen Fragen beschäftigt und durch die sittliche Frage in sich selber hineinführt. Er fragt uns nach den Tugenden. Er fragt einen jeden von uns nach derjenigen Tugend, die wir als die Seele unseres Lebens fühlen. Ist der Priester in Wahrheit ein priesterlicher Mensch, so ist er es durch die Reinheit der Frömmigkeit, die seine Seele durchglüht. Ist der Richter ein Richter durch inneren Ruf Gottes, so allein, weil seine Seele allein der Gerechtigkeit lebt. Jeder also soll sich in seiner Art in der Welt des Sittlichen selber begreifen. Hier erst wirkt der tiefste Sinn des Rufes, den Sokrates vom delphischen Gott überkam: Erkenne dich selbst! Wiederum aber wie im Logischen ist es die Menschheit selber, die in uns und durch uns im Wesen ihrer sittlichen Kraft sich erkennt. Das ist der erste Zug der Größe an der sittlichen Frage des Sokrates, daß er durch die Frage allein uns zum Bewußtsein bringt, was wesentlich für jedes Leben ist, nämlich in welchem Sinne das sittliche Bewußtsein uns in der Seele wohnt.

Wir müssen hier die Züge mit großer Sorgfalt auseinanderlegen und jeden in seiner Bedeutsamkeit bemerken. Es handelt sich abermals und nun erst in der wahren Tiefe des Gedankens darum, wie das vermeintliche Wissen sich in Nichtwissen löst und das Bewußtsein des Nichtwissens die Gestalt unseres Ziels, nämlich des wahrhaftigen Wissens bereits in sich abgezeichnet trägt, genau so wie im Logischen die Vorstellung, bei der wir uns beruhigten, zur Frage wird und die Frage bereits das Ziel des Begriffs bedeutet. Jetzt lernen wir es erst nach seinem ganzen Sinn, was das heißen will: Rechenschaft geben. Die Forderung der Rechenschaft brennt wie Selbstbestrafung, Zucht und Gericht in unsere Seele hinein. Erst

in der Rechenschaft gibt es ein Leben. Der Sinn des Sittlichen ist, daß wir gerechtfertigt sein wollen vor uns selbst.

Wenn Sokrates den unbefangenen Mann nach der Tugend seines Lebens fragt, so tritt als eine erste Eigentümlichkeit an dem Gefragten die Zuversicht hervor, mit der er seine Antwort gibt. So sehr lebt er hier außerhalb von jedem möglichen Zweifel. Der Tapfere muß die Tapferkeit kennen wie sein eigenes Leben. Sie ist eins mit seinem Leben, ist sein Leben selbst. Er findet sie in sich mit anschaulicher Gewißheit, Klarheit und Deutlichkeit, wie er sich selbst gewiß, klar und deutlich ist. Er ist sich selber wert, weil er diese Tugend lebt. So tief an Erkenntnisgehalt ist, sobald man sie einmal wägt, jene Zuversicht, mit der wir an die Antwort auf die sokratische Frage gehen. Sie spricht uns ein tiefes Geheimnis unseres Lebens aus. Sie sagt uns: wir leben in der Ruhe des Bewußtseins vor uns selber nur durch die ungebrochene Sicherheit, mit der wir unser Leben getragen wissen durch die Tugend, die die Tugend unseres Lebens ist, und die seinen Wert ausmacht.

Dies erklärt die zermalmende Wucht, mit der der Widerspruch auf unsere Seele fällt, wenn man ihn im sittlichen Wissen aufweist. Was ist uns denn genommen, wenn man uns mit dem Widerspruch jene zweifellose Sicherheit nimmt? Genommen ist uns die Gewißheit, daß ein Wert in unserem Leben sei. Wir wissen nicht mehr, ob wir bestehen können vor dem eigenen Bewußtsein. Wir kennen uns selber nicht. Unser Leben, statt auf dem Felsengrunde einer unerschütterlichen Sicherheif zu ruhen, schwankt vielmehr wie ein Kahn im wilden Meer vor den Winden, ohne eine Richtung zu kennen, ohne ein Steuer zu besitzen. Das Haus, in dem wir unsere Wohnung hatten, brennt. Wir sind heimatlos. Aber wir sind nicht nur Ausgestoßene. Weit schlimmer als das! Wir sind solche, die nicht verstanden haben, sich ein Haus zu bauen. Auf der Höhe unseres Lebens sind wir nackt und bloß. Leichtfertiger als die Kinder haben wir uns selbst versäumt. Dies ist nicht eine Bloßstellung für unseren Verstand, es ist die tiefste Verlegenheit für unser Gewissen. Es ist sittliche Not, ist sittlich die Not der Nöte. Wer rettet uns?

Aber die Rettung liegt selbst auf dem letzten Boden des Abgrundes von Nichtwissen, in dem wir versinken. Wenn uns das Wissen fehlt, wir wissen doch auch hier genau wie damals beim Logischen mit einem Male, was das Wissen, das wir so peinlich entbehren und suchen, sein müßte. Es müßte das Wissen sein um die Tugend, die die Tugend unseres Lebens ist. Was heißt das? Es heißt das

Wissen um das Gesetz, das unsere Handlungen bestimmen, unser Leben gestalten soll, damit es als Leben dieses Gesetzes einen Wert habe in sich selber. Wie viel verstehen wir auf einmal, wo wir bis da im Dunkeln dahingetrieben! Die Sicherheit, die unser Leben im Sittlichen birgt, ruht auf dem Bewußtsein um das Gesetz, durch das unsere Handlungen ihren Wert erhalten. Sie besteht in ihm. Diese Sicherheit aber ist der sittliche Charakter selber. Der sittliche Charakter besteht in der Sicherheit, mit dem auf unsere Handlungen zu rechnen ist als solche, die im Bewußtsein des Rechten entspringen und ihren Grund haben. Also die Sittlichkeit besteht in diesem Handeln aus dem Bewußtsein des Gesetzes. Sokrates entdeckte den Begriff der Sittlichkeit. Er bringt ihn zur Selbstentdeckung in den Menschen. Er ruft in ihnen jenes Bewußtsein hervor, welches das sittliche Bewußtsein ist.

Was hiermit geschieht, ist gewaltig an Bedeutung, — wiewohl es in der gleichen Richtung wie die Entdeckung des Logischen liegt, doch noch gewaltiger als dieses. Es bezeichnet die Tiefe dieser Entdeckung, daß die Schulen — alle spätere griechische Ethik ist Schule des Sokrates —, so sehr sie gerade diesen Gedanken in ihren Sätzen zu bergen suchen, ihn doch nicht nach seinem ganzen Gehalt zu erreichen wissen. Man darf sagen, daß in der gesamten Geschichte des philosophischen Geistes erst Kant wieder an dieser Stelle in der ganzen Tiefe des Sokrates-Gedankens steht. Er entdeckt ihn wieder und bringt ihn aufs Neue hervor. Und abermals bildet die Kantische Neuentdeckung den Gegenstand heftigen Streites. Die Nachfolger haben wiederum Mühe, das volle Verständnis des Gedankens zu erreichen. Das Sittliche nämlich wird hiermit als Ausdruck einer eigenen Vernunftart entdeckt, welche in kantischer Sprache die praktische genannt wird, so wie die, welche das Wirkliche oder Seiende erkennt, die theoretische heißen mag. Die praktische Vernunft denkt in Geboten wie die theoretische in Begriffen. Man sagt noch besser: die praktische denkt in Begriffen des Sollens, wie die theoretische in Begriffen des Seins. Die praktische faßt Handlungen nach der Art, wie sie in Gesetzen des Sollens begründet sind oder ihren Grund empfangen, die theoretische faßt Gegenstände in der Einheit der Begriffe. Wir müssen noch tiefer dringen, um das ganz Besondere dieser Vernunft zu begreifen. Das Verstehen der theoretischen Vernunft drückt sich in den Gedanken aus, aus denen die Erscheinungen als notwendige Folgerungen sich ableiten lassen und sich übereinstimmend erklären. Die praktische Vernunft aber versteht Aufgaben. Sie versteht die Aufgabe, die unser Leben

für uns bedeutet. Der Ausdruck ihres Verstehens ist die Tat. Unser ganzes Leben soll Tat der Tugend sein, die als Aufgabe in ihm ruht und es rechtfertigt. Die praktische Vernunft denkt in Geboten und spricht in Taten. Ein Gesetz der Uebereinstimmung ist sie auch, so wie die theoretische ein Gesetz der Uebereinstimmung war. Aber es ist nicht die innere Uebereinstimmung des Gedankens in allen seinen Folgen. Es ist die Uebereinstimmung der Handlungen mit den Vorstellungen, des Lebens mit den Gedanken. Die sittliche Sicherheit, die den Charakter macht, ist dort, wo unsere Handlungen den Gedanken leben, in dem wir die Aufgabe und damit den Wert unseres Lebens erkennen. In solcher Uebereinstimmung von Leben und Gedanken rechtfertigt sich unser Dasein. Dies aber ist die gleiche Ableitung der Sittlichkeit als eines allgemeinen Gesetzes, wie das allgemeine Gesetz der Wahrheit vorher abgeleitet ward. Die Tugend bedeutet ein allgemeines Gesetz, in dessen Erfüllung wir vor unserem Bewußtsein die Rechtfertigung empfangen. Dies Bewußtsein um die rechtfertigenden und anklagenden Gedanken heißt heute das Gewissen. Das Gewissen ist die Sprache der Gedanken, in denen sich unser Leben mit einem in sich gewissen Wert erfüllt. Der Wert liegt in der Erfüllung der großen Aufgabe, durch welche sich die Gemeinde der Menschheit baut, die ihre Einheit in dem Gedanken des Rechten hat. Das Rechte bedeutet die Gesinnung, in der alle Menschen, an ein allgemeines Gesetz gebunden, in diesem Gesetz die Einheit der Menschengemeinde begründen. Die Willkür der Sophisten zerstiebt auch hier vor der schlichten Gewißheit und Allgemeinheit der Vernunft. Es gibt eine gemeinsame Vernunft, die sittlich alle Menschen bindet. Denn es gibt ein Bewußtsein um allgemeine Gesetze, die dem Leben Wert geben. Dieser Wert aber ist es, den wir in unserem Leben suchen. Das Leben erhält seinen Wert dadurch allein, daß es diese Gesetze erfüllt. Die Uebereinstimmung von Leben und Gesetz ist der wahre Wert im Menschendasein. Sokrates' Tat bedeutet den Ursprung der praktischen wie der theoretischen Vernunft. Sie bringt sich selbst zur Entdeckung in seiner Wirkung auf die Seelen. Auch hier deutet der Ursprung zugleich auf das Ziel. Auch die sittliche Vernunft muß immer Ursprung bleiben. Denn auch das Sittliche entspringt als ein immer Neues und immer Gleiches in der Selbstbesinnung auf das Gesetz, das uns gestaltet und wertet. Die Wissenschaft der Ethik hat alle die Gedanken zu bergen, die hier harren. Ethik wie Logik entstehen mit der Tat des Sokrates. Auch die zweite philosophische Grundwissenschaft führt ihren Beginn auf ihn zurück.

Es bildet einen feinen Reiz der Sokratesgestalt, daß er an dieser Stelle mit dem Menschen, in dessen Seele er die Bewegung bringt, ganz eigentlich spielt. Er berührt anscheinend nur seine Oberfläche, den Verstand, aber er erschüttert in Wahrheit seine letzte Tiefe, seinen Willen und sein Gewissen. Was er ihm beweist, ist ja nur, daß er den Begriff der Tugend, die zur Untersuchung steht, nicht anzugeben weiß. Er versagt also scheinbar nur in einer Leistung des Verstandes. Was er ihm aber zum Bewußtsein bringt, ist ganz etwas anderes und reicht viel tiefer. Er bringt ihn zu einem inneren Verstehen seiner selbst in dem geheimsten Räderwerk seiner Gründe und seines Wesens. Er begreift durch das Versagen, daß wir nur zu leben vermögen in der Klarheit des Gesetzes, in dem unser Leben seine Aufgabe erkennt, und das darum unser Leben rechtfertigt. Wo der Strahl dieser Klarheit unser Wesen durchleuchtet und dadurch unmittelbar die Tat und Handlung hervorruft, — die Tat ist die Klarheit, durch sie und nur durch sie offenbart sich unser Wesen, und nicht durch das begriffliche Verstehen in Worten — da gewinnt unser Dasein seine Rechenschaft und seinen Sinn, da wird unser Leben, da wird für uns die Welt vollkommen. Es ist das Aufdecken der verborgenen Tiefe im Menschenleben, daß es etwas derartiges gibt: ein Verstehen, das nicht ein Verstehen in Worten, sondern ein Verstehen in Taten ist. Durch die Tat verstehen wir die Aufgabe, die sich vor uns erhebt, und lösen wir das Rätsel unseres Lebens auf. Darum aber gibt es hier eine Ueberlegenheit der schlichten, einfältig guten Seele über alles dünkelhafte Gebaren der Bildung und Verbildung. Der Tolstojsche Bauer Jelissej versteht, ohne jeden Umweg über die Begriffe des Kopfes, aus der Genialität seines in Gott gegründeten Herzens die Aufgabe helfender Liebe, die das Elend der Verhungernden ihm stellt, und indem er sein letztes Gut einsetzt, entzieht er es zwar dem Gotte, dem er das Gelübde der Pilgerfahrt nach Jerusalem in jener Frömmigkeit geleistet, wie sie das menschliche Gebilde der Kirche als eine auf Satzungen gebrachte Begriffswelt versteht, aber er gewinnt den vordersten Platz am Altar des Gottes, der die Liebe ist und nichts bedeutet als das unendliche Ziel der in der Einheit der Liebe sich suchenden und vollendenden Menschheit. Das sittliche Leben in seiner schlichten Tiefe wird durch Sokrates nicht verbogen in die Künstlichkeit der Begriffe, sondern in seiner letzten bewegenden Kraft erkannt. Daß aber dies die Wirkung war, die er übte, daß er unter der Umhüllung der Verlegenheit im Verstande vielmehr die Gewissen erschütterte, das beweist die Art, wie die Menschen

seinen Stachel erfuhren. Er schuf sich eine Welt von Feinden aus denen, die nicht mehr imstande waren, eine neue Entwicklung der Sittlichkeit im Geiste zu beginnen. Er senkte in das Herz der Jugend das sichere, nagende, unentrinnbare Gefühl, daß es ihr wahres Ziel, den eigensten Sinn ihres Lebens galt. Der Ruf des platonischen Alkibiades im Symposion hält diese Wirkung für alle Zeiten fest. »Mir war, als ob ich nicht leben könnte, so dumpf, wie ich war, und ehe ich der sokratischen Frage genug getan!« Man kann sehr wohl leben, auch wenn man die Tugenden nicht begrifflich im Verstande zu bestimmen weiß. Man kann nach dem ersten Erwachen zum Sittlichen nicht leben, ehe man die Klarheit des Gesetzes gewonnen, aus dem wir handeln sollen, so daß unser Leben innerlich mit sich zusammen stimmt. Wir können nicht mehr leben ohne diese neue Klarheit, sobald uns einmal bewußt geworden, wie wir ratlos auf den Wellen des Zufalls treiben.

Es ist das Verständnis des vielberufensten Sokratessatzes, der hier zur Erörterung steht. Der Satz behauptet, daß die Tugend Wissen sei. Auch diesmal hat, wie im Logischen, die Ueberlieferung den Namen und das Wort bewahrt, aber ihm einen Sinn gegeben, der die ganze Größe der sokratischen Entdeckung verloren gehen läßt. Jedes Kind weiß, daß die schönste Auseinandersetzung über das Rechte und Brave nur gar zu oft machtlos bleibt, wo Wille und Wunsch anderswohin ziehen. Wir alle wissen, wie wir bei klarstem verständigen Erkennen unserer Pflicht sie ungetan lassen. Diese allereinfachste Tatsache des sittlichen oder unsittlichen Lebens sollte dem Sokrates entgangen sein, der sein ganzes Wesen an die Ergründung des Sittlichen gesetzt und ein neues Menschenalter eröffnete, indem er die Menschen zum Suchen nach der rechten sittlichen Einsicht in Bewegung brachte? Er sollte dem törichtesten aller Vorurteile verfallen sein, und gelehrt haben, daß, wer nur den Begriff der Tugend kenne, auch tugendhaft handeln und leben werde? Er lehrte das Sittliche als ein Wissen, aber der Begriff dieses Wissens ist in der überlieferten Auffassung nicht verstanden. Die Tiefe der Entdeckung ging auch hier verloren. Aber wir vermögen sie wieder zu gewinnen, indem wir uns ganz in die Art seiner Einwirkung versetzen. Auch hier ist es, als sähen wir das Lächeln des Sokrates, bei dem die geistreiche Heiterkeit ein Ausdruck der Urgesundheit seines Wesens war. Es ist, als sähen wir, wie er lächelnd den Finger hebt und einschärfend zu uns spricht: Siehst Du, es gibt noch ein anderes Wissen als das der Begriffe. Auch Tugend ist ein Wissen, und Du wußtest es nicht. Und nun ist keine Ruhe für Dich, als

bis dies Wissen in Deiner Seele wohnt. Verloren fühlst Du dich, sobald dir die Gewißheit genommen ist, daß Du dein Leben und Tun in dem Gesetze deines Sollens geborgen weißt. Also ist nur in dieser Gewißheit und in solchem Wissen für dich ein sittliches Leben. Demnach ist sittliches Leben eine Gewißheit und ein Wissen, — das Wissen um das Gesetz, das deine Taten gestaltet und trägt, das Bewußtsein um dasjenige Sollen, das jetzt, hier und ewig dein Leben als eine unendliche Forderung vor dir aufbaut. Du lebst dein wahres Ich in der Erfüllung der unendlichen Aufgabe, die Du bist. Das Bewußtsein um diese Aufgabe schafft dir das Wissen, daß dein Leben seine Rechtfertigung in sich trägt. Die Sprache dieses Bewußtseins ist die Tat. Die sittliche Tat ist der Ausdruck des sittlichen Wissens, denn sittliches Wissen ist jenes Wissen um die durch unsere Aufgabe geforderte Tat, welches die Tat selber schafft. Es ist ein Wissen des Schaffens, ein schöpferisches Wissen, das wie das des Künstlers in Taten lebt. Das Versagen des Lebens im Sittlichen ist daher Aussetzen des sittlichen Wissens. Wo das sittliche Wissen ist, da ist auch die sittliche Tat. Wo die sittliche Tat nicht ist, da ist auch das Wissen nicht. In diesem Sinne gilt der Sokratessatz, daß niemand mit Wissen unrecht tut. Auch er ist bewußte Paradoxie und redet gegen die allgemeine Erwartung: dasjenige Wissen, das Sokrates neu zu Bewußtsein bringt, stellt sich schöpferisch in Taten dar. Es ist das Wissen der praktischen Vernunft. Es ist die praktische Vernunft als eine neue Wissensart. Es ist praktisches, nicht theoretisches Wissen. Wie Sokrates nicht sowohl auf die Begriffe drang als vielmehr das Denken in seinem Wesen als begriffliches entdeckte, so drang er auch entgegen der Willkür und Auflösung der Sophisten nicht nur auf Sittlichkeit und Recht, sondern er entdeckte das Sittliche als jenes Wissen um das Gesetz der Tat, das unser Leben in seinem Werte birgt. Die Entdeckung liegt noch tiefer als die logische. Er entdeckte die praktische Vernunft.

Es liegt viel daran, daß man an dieser Stelle seinen Gedanken in seinem echten Sinne faßt. Die Gefahr, hier zu irren, liegt nah, aber dieser Irrtum verdirbt nicht nur die Auffassung, sondern das Leben und die Herzen. Wenn Sokrates uns zu der rechten Weisheit bringen will, hängt alles daran, wie man in diesem Zusammenhang die Weisheit versteht. Es ist die Weisheit, die Sokrates lebte, der gewiß der weiseste der Menschen war. Er wurde selber das Vorbild, welches alle nachfolgende Ethik der Alten in ihrem Bilde vom Weisen, d. h. von dem Künstler des rechten Lebens nachzuzeichnen versuchte. Nimmt man die Weisheit nun wirklich im Sinne eines

Wissens um Begriffe, so macht man die Sittlichkeit abhängig von der Bildung des Verstandes. Sofort erhebt sich der Dünkel der Gebildeten über das Volk — der Weise trennt sich von der Masse. Als könnte nur der das rechte Leben haben, der an der Erkenntnis der immer künstlicheren Wissenschaft seinen Anteil bekam. Mit diesem Dünkel kommt die Herzenshärtigkeit. Er ist die Verbildung, in der die schlichte Hingabe an das einfach Gute mehr und mehr erstickt wird. Diese Verbildung ist es, die in jeder Art von Pharisäertum den ewigen Feind wahrhaftiger Güte schafft. Sie ist es, gegen die Jesus den ursprünglichen Adel der schlichten Menschenliebe wieder entdeckte. Das einfache, dem Willen Gottes hingegebene Herz steht über aller falschen Weisheit der Verbildeten. Aber auch die Sittenlehre der neueren Jahrhunderte geriet nur gar zu oft auf den Irrweg der Alten und suchte den Weisen, der sich vom Volke sondert, und der durch Wissenschaft eine angeblich höhere Sittlichkeit besitzt. Der gewaltige Ruf Rousseaus bedeutete auch hier die Rückkehr zur Natur, zur Schlichtheit des ursprünglichen Christentums. Die Ehre der Menschheit ruht nicht auf den wenigen, in denen die Wissenschaft fortschreitet. Sie ruht auf allen, die guten Willens sind. Der gute Wille aber gedeiht am reinsten in den einfachsten Herzen. Rousseau hat Kant nach seinem eigenen Geständnis »zurechtgebracht«. In die Neubegründung der Ethik durch Kant, die erst ihre wahre Begründung war, drang jener Sinn, den aus dem Herzen der Rousseauzeit Goethe mit dem Wort über Arbeiter und Bauern aussprach: »Diese Niedrigsten unter den Menschen sind vielleicht die ersten vor Gott«. Sie haben die rechte Weisheit, die in nichts anderm besteht als darin, daß wir das Unechte zu fliehen wissen und das echte Gebot der einfachen und ewigen Pflicht erfüllen. Diese aber und keine andere war die Weisheit des Sokrates. Seine Weisheit liegt allein in dem Sinn der Schlichtheit, die sich behauptet gegen allen falschen Glanz. Wie er das allgemeine Gesetz der Wahrheit in seiner Selbstverständlichkeit zur Geltung brachte und das gerade wegen seiner Selbstverständlichkeit verkannte zur unbedingten Weltmacht der Gedanken erhob, so stellt er die allgemeine Gesetzlichkeit alles rechten Lebens in dem neuen und ewigen Wissen um das Gesetz des Rechten heraus, ein Wissen, das in dem schlichtesten Herzen leben kann und dem Hochmut der Verbildeten entgeht. Auch dies entzieht er der Verkennung und setzt es in das Licht des Bewußtseins. Die eine ungebrochene Linie führt von Sokrates über Jesus zu Kant. In dieser Linie liegt alle wahre Sittlichkeit der Menschheit. Das Verfehlen dieser Linie bedeutet alle Ir-

rungen des Pharisäertums. Das Verfehlen beginnt, sobald man das sokratische Tugendwissen als ein Wissen der Begriffe ansieht. Es ist der entscheidende Punkt für das Verstehen des Sokrates.

Dies praktische Wissen um das Rechte, welches ein Wissen des Handelns ist, erleuchtet den ganzen Weg der Sittlichkeit und bezeichnet den Charakter, der das Sittliche in seinem Wesen von allen anderen Handlungsweisen abhebt und unterscheidet. Auch hier, wie schon gesagt, gilt das Wort, daß der Ursprung auch das Ziel erhellt. Es ist das Wesentliche aller sittlichen Erneuerung, das in der Tat des Sokrates zum Ausdruck kommt. An die Stelle der Sittlichkeit aus Gewohnheit und Ueberlieferung setzt er die Sittlichkeit aus Bewußtsein. Sie ist zwar überall, wo der gute Wille in seiner Reinheit das Handeln bestimmt, und wählt in diesem Sinne mit Vorliebe die schlichten Herzen. Aber sie kennt auch die Ausbreitung durch immer mächtigere Aufgaben, die Offenbarung an immer größeren Kreisen der Pflichten. Auch das Sittliche in seinen Erneuerungen und Auferstehungen ist geniale Tat. Und in diesem Zusammenhange wird besonders klar, wie sehr neue Sittlichkeit immer ein neues Erkennen, ein besseres Wissen ist. Es lebt ein Geschlecht der Guten in der bewußten Erfüllung eines Kreises von Pflichten, und um sie herum bleibt das tiefe Dunkel, in das noch kein Strahl des sittlichen Bewußtseins gefallen ist. Das Altertum ertrug die Sklaverei, das Mittelalter die Trennung zwischen Mensch und Mensch, die die Welt in Herren und Knechte zerlegte, die Neuzeit die Unterjochung des Menschen durch die Maschine. Zu immer helleren Gesichten dringt das Gewissen durch die Nacht, die dem Kreis seines Lichtes weichen muß. Am Ende steht die Anerkennung für einen jeden Menschen in seinem ewigen und gleichen Rechte auf ein Leben in Menschenwürde und in der Fülle freien Menschentums. Der sittliche Genius eröffnet die neuen Wege, und die sie wandeln, finden unerträglich, was den Vorvätern selbstverständlich und gerecht erschien. Das sittliche Gesetz ist keine Regel, die, einmal gefunden, in seinem Inhalte unverändert bliebe, sondern es ist der Gedanke der Menschheit, der sich selber in immer neuer und tieferer Bedeutung schafft und hervorbringt. In seiner fortschreitenden Selbstenthüllung bleibt es aber doch immer das gleiche, das Wissen um das Rechte, ein Wissen nicht der Begriffe, sondern der Tat —, das Wissen, als das Sokrates die Sittlichkeit erkannte. Alle tiefere Sittlichkeit ist ein tieferes Wissen.

Wir stehen hier bei der innersten Wurzel des Lebens in dem einzigen Manne. Die Gewalt über die Seelen, die er besitzt, ist die

Gewalt des Guten. Die hohe Sicherheit, mit der er sein Werk tut, ist sittliche Sicherheit. Er kann das ruhige Leben in eine See von Fragen verwandeln. Denn die Gewißheit ist in seiner Seele. Zwar weiß er, daß er selbst die Antworten nicht weiß, selber die Begriffe der Tugend nicht zu geben vermag, nach denen er fragt. Er bleibt im Nichtwissen. Aber dies Nichtwissen ist Wissen und Gewißheit, das Wissen nämlich, daß es ein ewig Rechtes gibt, ein unverbrüchliches und unablehnbares Gesetz für unser Handeln, eine Stimme des Gewissens, die uns Taten befiehlt und Taten untersagt, und unser Leben ist zerrissen, wenn wir diese Stimme nicht vernehmen. Sokrates ist die Genialität des guten Willens, eine Genialität des Schlichten auch dieses Mal, die allen falschen Flimmer verschmäht und unverrückbar in dem bleibt, was dem Menschen das ewig Selbstverständliche sein sollte. Alles Elend der Menschen liegt darin, daß sie diese Selbstverständlichkeit verlieren und statt des Rechten das Falsche leben, das in tausend Lockungen und, wenn nicht in der Lockung der Sünde, so in der der Trägheit ihr Herz verführt. Der einzige Wille des Sokrates ist das Rechte. Er hat es selber über sein Leben gestellt als einziges Gesetz, dies ewige Gesetz, und ruht so im selbstgegebenen Gesetze der Ewigkeit. Er besitzt die Eigengesetzgebung, die die Freiheit ist, und ist frei von den Leidenschaften und jeder Versuchung ins Falsche, und frei zu jeder Tat, die das Gute will, und kostete oder bedrohte sie das Leben. Er weiß um das einzige Gebot, das dem Leben Sinn gibt, und lebt sein Wissen. Seine Weisheit ist seine Tat und Tugend. Sein Leben ist eins mit seinem Wissen. Es ist wahr von ihm: seine Tugend ist Wissen, sein Wissen ist Tugend. Es ist noch ein anderes wahr von ihm: seine Tugend ist Glück. Es gibt kein wahres Glück außer diesem: im Rechten zu sein. Hier ist die Seligkeit des Menschen, der sich selbst in seiner Einheit mit dem Ewigen gefunden hat. Ein solcher lebt im seligen Einssein mit dem göttlichen Willen. Denn das Gesetz des Guten ist das einzige, dem zu gelten zukommt. Also muß es das Gesetz und der Wille des Göttlichen sein, da dem Göttlichen geziemt, daß sein Wille der höchste und alleingeltende sei auf Erden und in der Welt. Wer so in der Einheit mit dem Göttlichen lebt, atmet das ruhige Vertrauen, daß er in der Hand der Götter ruht, und daß, was auch mit ihm geschehe, es der Wille Gottes mit ihm ist und folglich gut sei. Die Sprache einer späteren Zeit würde mit vollem Rechte sagen: das Leben im Guten ist für den Menschen die Erlösung, in der er zu Gott sich findet. Ein anderes Finden Gottes gibt es nicht. Es ist die Seligkeit. Es ist keine Seligkeit

außer im Guten. So ist die Sicherheit, die den Sokrates trägt, Religion. Es ist die Religion einer frohen Botschaft. Die Botschaft kündet von der Einheit von Weisheit, Tugend, Glück. Sie sind die Einheit der Menschen mit dem göttlichen Willen. Hier ist der Freie, der Mensch des eigenen Gesetzes. Hier ist der Erlöste, der Selige. Dies alles aber ist der Nichtwissende, der Mensch der Selbstbescheidung, der dem Dünkel im Wissen entsagt und sein Leben dem Suchen weiht, dem Suchen nach der Tat, in der das Bewußtsein um unser Gesetz uns ergreift. Wer das Leben in der hochmütigen Sicherheit derer, die wissen, verliert, der wird das Leben derer gewinnen, die wissen, daß sie nicht wissen und darum zur Klarheit kommen, zur Klarheit für die Tat des Rechten. Sokrates führt durch das Tor, durch welches wir zum Leben im Bewußtsein des Guten gehen. Ihm steht es frei, uns unser Leben zu nehmen, weil er königlich es uns besser wiederschenkt. Der mächtige Zug zum Rechten wirkte gewaltig aus ihm auf die Menschen, die er berührte. Es ist, als zwänge er sie zum Echten, Schlichten und Rechten zurück. Er ist die sittliche Sicherheit des guten Willens, der niemals hat und immer sucht, der kein Wissen als dies, daß er nicht weiß, hat. Dies Nichtwissen ist des Menschen bestes Wissen. Sein bestes Wissen ist unermüdliches Suchen. Das ewige Suchen ist des Menschen Teil, das große und schwere Erbteil, das ihn zum Menschen macht. — —

4.

Mit der Wucht dieser im Guten sicheren Persönlichkeit wirkt Sokrates auf die Menschen. Er erweckt sie zum Bewußtsein der ewigen Gesetzlichkeiten des Wahren und des Guten. Dies ist der dritte Grundzug, der, ebenbürtig mit seiner Tat im Sachlichen, das Wesen des Sokrates trägt und ausmacht, daß er dies alles nicht lehrt und in lehrbaren Sätzen ausspricht, sondern in menschlichen Gemütern zur Entwicklung bringt und auch in ihnen nicht als eine Einsicht des Kopfes, sondern als eine Kraft, die das Leben bewegt und auf seine ewigen Ziele einstellt. Jedes Gespräch des Sokrates ist ein Versuch der Erziehung. Die erzieherische Leistung ist das dritte, das wir an ihm zu würdigen haben. Das Pädagogische ist mit dem Logischen und Ethischen aus einem Guß. Es ist der Abschluß des Logischen und Ethischen selber. Denn dies wird in seinem tiefsten Wesen erst verstanden, wenn wir es als gestaltende Kraft in menschlichen Seelen begreifen. Vom Ethischen ist dies eine Selbstverständlichkeit. Aber auch das Logische als die Gesetzlichkeit des Wahren bedeutet eine Forderung an den Menschen und eine

Richtung für sein Denken. Wenn so das Logische und Ethische erst im Pädagogischen sich vollendet, so besagt auch dies im schöpferischen Uransatz eine Entdeckung erster Ordnung, die Entdeckung über die inneren Beziehungen zwischen Logik, Ethik und Pädagogik, zwischen Philosophie und Erziehung. Ja, die tiefe Einsicht erwächst hierin, auf der im sokratischen Sinne die Anschauung vom Menschen, die Lebensanschauung ruht. Der Mensch selber erscheint als ein Versuch. Jeder an seiner Stelle bedeutet einen Versuch des Guten und Wahren. Jeder gehört der Menschheit an, insofern er ein solcher Versuch ist, und bedeutet ihr so viel, wie er von ihrer ewigen Aufgabe in Sittlichkeit und Wahrheit löst. All unser Leben ist ein beständiges Versuchen unserer Seele auf ihre Kraft im Guten und Wahren. Die Menschen bilden unter all diesen Kräften des Auserprobens das stärkste und wesentlichste Mittel. Ein Mensch, der sich zu den Menschen wesentlich und fast allein in diese Stellung des Versuchers bringt, berührt sie im Innersten derjenigen Beziehung, die uns alle in der Menschheit zusammenfaßt. Die Menschheit bedeutet eine solche Gemeinschaft der Aufgaben, die uns erproben. Die Gemeinde der Strebenden nach den letzten ewigen Zielen legt sich in den sokratischen Gesprächen an. So viele haben den Versucher gefühlt — den Versucher in jedem Sinne des Wortes —, der uns zu den letzten Zielen der Menschheit lockt, der uns aller Sicherheit im Gewohnten entkleidet, — das herrlichste Versprechen, die größte Gefahr, das Höchste, dem wir uns hingeben müssen mit unserem ganzen Wesen — das Schrecklichste, das wir fürchten müssen mit dem Verborgensten unseres Lebens. Mensch und Menschheit bedeutet ewig einen Versuch, ein Experiment, das gelingt oder mißlingt. Das Gelingen ist die Seligkeit. Das Mißlingen ist das Verderben.

So sucht das sokratische Vorhaben jeden Einzelnen. Die sokratische Frage ergeht an einen jeden. Es liegt eine doppelte Macht darin, denn auf der einen Seite wird so der Einzelne als ein Einzelner fast zum ersten Male auf sich selbst und die eigene Verantwortung gestellt und für sich aus der Masse herausgehoben. Mensch sein heißt: ein selbstverantwortliches Wesen und dadurch ein Einziger sein. Auf der anderen Seite tritt die sokratische Frage auf diese Art an alle und jeden als ihre wahre Lebensfrage heran. Was heißt denn dies? Er zwingt einen jeden zur Entscheidung über die Stellung seines Lebens zur Wahrheit und Sittlichkeit. Er richtet Wahrheit und Sittlichkeit als allgemeine objektive Gesetzlichkeiten über jedem Leben auf. So macht er ein Ende mit allem Leben in subjektiver Willkür und Laune. Er hat es unmöglich gemacht. Denn

er hat ihm das gute Gewissen genommen. Ein allgemeines objektives Gesetz umschlingt alles menschliche Leben. Es ist keine Rede davon, sich ihm zu entziehen. Ein jeder erkennt es an mit dem Augenblick, in dem er sich eingelassen hat auf das sokratische Gespräch. Das Gespräch ist nichts anderes als die Einkehr, in der wir uns selbst in den allgemeinen Gesetzen des Menschlichen finden. Es ist die Einkehr der blinden Lebenstriebe in die Vernunft. Die Vernunft als ein Inbegriff allgemeiner Gesetze erhebt den Einzelnen in die gemeinsame Welt, in der wir alle das Gesetz der Menschheit leben und dadurch die Menschheit bilden. In dieser Erhebung zur Menschheit füllt sich unser eigenes einziges Leben mit Sinn und Bedeutung.

Denn er sagt ja nicht: so lautet das Gesetz der Wahrheit, so gebietet die Forderung der Sittlichkeit, daß wir es hören könnten und wie so vieles, was wir hören, vergessen. Indem er mit mir spricht und mich selbst vor die Frage des eigenen Lebens stellt, bringt er mich selbst zum Bewußtsein vom Gesetz der Wahrheit im Verstande, zum Bewußtsein vom Gesetze der Sittlichkeit in der Vernunft. Er erschüttert mich selbst durch das Innewerden des Abstandes, der zwischen mir und der Wahrheit und Sittlichkeit ist. Er macht mir selbst die Ueberwindung dieses Abstandes zur eigensten und innersten Angelegenheit meines Lebens. Denn sie bedeutet ja nichts anderes, als daß ich dem Anspruch wirklich genüge, dem ich zu genügen glaubte, und auf dem mein ganzes Selbstbewußtsein ruhte. Ich glaubte den Begriff zu haben. Ich hatte ihn nicht. Also muß ich ihn finden. Ich glaubte, des sittlichen Gesetzes in meinem Leben gewiß zu sein. Ich war es nicht. Also muß ich seiner gewiß werden. Ich glaubte eins zu sein mit mir selber, eine innerlich gesicherte Einheit von Denken und Leben. Diese innere Sicherheit war die Kraft meines Lebens und trug es als das ruhige Selbstvertrauen, ohne das es kein Leben gibt. Aber da ist der Bruch und Widerspruch. Er zerbricht uns in uns selbst. Hier gilt der Tolstojsche Satz, der der furchtbare Ernst jedes Ringens um ein rechtes Leben ist: die Fragen warten nicht, sie wollen Antwort, und ohne Antwort kann man nicht leben. Also: so gewiß Sokrates in seiner Frage mir nur die Frage des eigenen Lebens gestellt hat, so gewiß muß ich sie lösen. Hier arbeitet die Unentrinnbarkeit seiner erzieherischen Kunst. Er bewegt jeden Einzelnen aus sich selbst. Er setzt die Kraft in ihm in Bewegung, die als seine innerste Lebenskraft aus dem Dunkel zur Klarheit streben muß, damit ein Leben in sich selbst sich erfülle. Er bewegt aber auch einen jeden zu sich selbst. Er setzt ihn in Bewegung zu dem Ziel, das in seiner Seele als das

ihm bestimmte schlummert. Dies sind die beiden Künste des wahrhaften Erziehers, den Zögling zu bewegen aus sich selbst und zu sich selbst. Er macht ihm Wahrheit und Sittlichkeit, er macht ihm die Vernunft zur wesentlichen Angelegenheit des eigenen Lebens. Die Selbsttätigkeit der Vernunft bringt er in ihm zur Entwicklung und Arbeit. Wir gründen unser Leben in selbstätiger Vernunft in Wahrheit und Sittlichkeit. Indem wir es in seiner Beziehung zu den unendlichen Mächten des allgemeinen Lebens erkennen und mit Bewußtsein leben, finden wir uns selber in Wahrheit und Sittlichkeit als der Heimat, die ein Reich der Menschheit möglich macht. Das Wunder geschieht auch bei dieser Wendung in der Tat des Sokrates, indem das unendlich Schlichte abermals Ausgangspunkt und Keim unermeßlicher Entwicklungen wird. Er ist wahrhaftig der Entdecker einer neuen Welt. Wir sagen: es ist die Welt des persönlichen Lebens. Denn wer in diesem Sinne den Menschen Wahrheit und Sittlichkeit zu Angelegenheiten des eigensten Daseins macht, der macht sie ihnen in Wahrheit zum Erlebnis. Dies Erlebnis aber ist das Erlebnis der Persönlichkeit, d. h. des Selbst, das seine Gründung im Wahren und Guten gefunden hat. Er dringt auf die Uebereinstimmung mit sich selber im Denken und Leben. Diese Uebereinstimmung ist die Persönlichkeit. Persönlichkeit sein bedeutet: unter dem eigenen Gesetze stehn und das eigene Gesetz leben. Sie besagt die Lösung aus der Masse und aus der Bestimmung durch dumpfe Triebe. Sie besagt die Einzigkeit des Ruhens in sich selbst und dem eigenen Gesetze. Tiefsinnig eröffnet sich hier der Einblick in die Beziehung zwischen diesem Leben im Einzigen und dem im Allgemeinen. Das eigene Gesetz nämlich bedeutet nur die persönliche Offenbarung der allgemeinen Gesetze vom Guten und Wahren. Jedem offenbart sich an seiner Stelle das allgemeine Gesetz der Vernunft auf seine Art und Weise. Nur im Wahren und Guten gibt es ein persönliches Leben. Wir finden uns selbst in unserer Einzigkeit, indem wir unsere Stelle im Reich des Wahren und Guten finden. Darum heißt: sich selber wahrhaft suchen das Rechte, das Wahre und Gute suchen. Im Sinne der sokratischen Frömmigkeit dürften wir sagen: sich selber wahrhaft suchen heißt Gott suchen. Es ist in diesem Tiefsten kein Gegensatz zwischen der Persönlichkeit und der Menschheit, zwischen dem Selbst und den Anderen oder besser: dem Selbst und allen, zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen. Wer sich im Gesetz der Menschheit findet, findet sich in seiner Einzigkeit. Menschheit aber bedeutet nichts anders als dies Gesetz der Entwicklung zum Guten und Wahren

in der das Reich der Menschheit als das Reich der Persönlichkeit entspringt. Nennen wir dieses Reich die Kultur, so tritt in der Kultur an die Stelle der bloßen Meinungen und ungeklärten Vorstellungen die Wahrheit und an die Stelle des Dahinlebens nach Ueberlieferung und Gewohnheit die Sittlichkeit aus Bewußtsein. Die Wahrheit ist das aus den Widersprüchen zur Klarheit entwickelte Bewußtsein des Menschen. Die Sittlichkeit ist das zur Uebereinstimmung in sich selbst gebrachte Leben. Alle sittliche Erneuerung arbeitet hierfür. Sie will die Uebereinstimmung herstellen zwischen dem Leben, wie es ist, und unsern durch Schmerzen errungenen Ueberzeugungen von dem Leben, wie es sein soll. Die sokratische Frage ist die mächtige Bewegung der Seelen zum Ziel der vollendeten Kultur, welche die Menschheit bedeutet und zugleich das persönliche Leben, die Bindung in den ewigen objektiven Gesetzen und die Freiheit. Denn die Freiheit ist die Selbstbestimmung in den ewigen Gesetzen des Wahren und Guten. Persönlichkeit ist der Mensch, der sich selber in den ewigen Gesetzen bindet. Sokrates vollendet die Sophistik, indem er sie überwindet. Von jedem überlieferten Gesetz macht er den Menschen los und bindet ihn im Ewigen. Vielmehr: er läßt ihn selber im Ewigen sich binden. Er entbindet im Leben die selbsttätige Vernunft. Diese ist Ursprung und bewegende Kraft des persönlichen Lebens und der Kultur. Freilich tritt nun der Geist aus aller holden Unmittelbarkeit des schlicht als eine Selbstverständlichkeit überkommenen Lebens heraus. Leben wird eine ewige Frage. Aber in dieser Frage entspringt alles Leben der Freiheit und Tat. So tiefe Bedeutung besitzt es, daß der Entdecker des Logischen und Ethischen auch der Meister unter den Erziehern ist. Das Logische und Ethische besagt den Inbegriff der Gesetzlichkeiten, in deren Bewußtsein der Mensch die Kultur und darin das Ziel des persönlichen Lebens gewinnt. Logik und Ethik sind die Gründe der Pädagogik. Alle Arbeit der Erziehung fällt in den Rahmen der sokratischen Tat. Auch im Pädagogischen wie im Logischen und Ethischen legt er die letzte Einfachheit der innersten Wurzel bloß.

5.

Dies ist Sokrates, der Mann der Frage, in der die Gesetzlichkeit der Wahrheit wie die des Sittlichen sich erleuchtet und für jeden Menschen das Ziel des eigenen persönlichen Lebens und der Selbsterziehung aufgeht. Er ist die Selbstentdeckung der Vernunft im theoretischen und praktischen Sinn. Der Tiefsinn schafft in ihm,

in dem alle Kulturarbeit der kommenden Jahrhunderte befaßt ist. Er ist der Ursprung des europäischen Geistes.

Aber diese unermeßliche Folge seiner Tat, die nicht weniger als die volle Entfaltung der wissenschaftlichen und sittlichen Kultur und beides in der vollendeten Selbsterziehung lebendiger Seelen bedeutet, tritt nur hervor, wenn wir den Sokratesgedanken ganz aus und zu Ende denken. Das Wunder liegt gerade darin, daß er in der geschichtlichen Wirklichkeit des Sokrates sich mit so unvergleichlicher Schlichtheit gab: nichts als Frage, nichts als Gespräche in der Gasse. Eine absichtlich betonte Gewöhnlichkeit war um den Mann, die den Alkibiades des Platon später an Silenengehäuse denken ließ, welche Götterbilder verhüllen. Von gewollter Gewöhnlichkeit auch waren dem oberflächlichen Gehör seine Reden, in deren Tiefe das lautere Gold ruhte. Mit den glänzenden Rednern hatte er nichts zu tun, die in flimmernden Schaustücken eine nie gehörte Weisheit herausstellten. Aber ebensowenig verband ihn etwas mit irgendeinem der üblichen Geschäfte der Bürger. In der von Zwecken bestimmten und gejagten Welt erschien er als das zweckloseste Geschöpf. Nur mit Verwunderung konnte man auf ein Wesen sehen, das so aus aller Gewohnheit heraustrat. Er gehörte zu denen, die als Menschen die Neugierde unablässig beschäftigen. Die Ueberlieferung aber hat hier einen wahren Tiefblick getan, indem sie vor allem das menschliche Bild des Mannes festhielt. So entsprach es der Wahrheit. Was er war als ein neuer Abschnitt in der Weltgeschichte des Menschengeschlechts, das war er nicht etwa durch irgend welche Einzelheiten der Anregung an Erkenntnis und gutem Willen, sondern er war es durch sein menschliches Wesen, als eine unter den Menschen menschlich wirkende Kraft, als ewig neue Tat.

Er ist vielleicht der erste Mensch, der sich in seinem Wesen ganz begriff. Dem delphischen Gotte dankte er die Formel dieses Wesens. Der Satz, der alle seine Gespräche begann und schloß, spricht sie aus: Ich weiß, daß ich nichts weiß. Der Satz ist ein Bekenntnis nicht des Nichtwissens, sondern des Wissens. Um zu wissen, daß ich nichts weiß, muß ich wissen, was Wissen ist oder sein müßte. Dies wissen die anderen nicht, aber Sokrates weiß es. Wissen müßte Begriff sein. Uns allen, auch dem Sokrates, fehlt dies Wissen im Begriff. Was wir treiben, leben und sind, das verstehen wir nicht. Das Merkwürdige aber ist, daß wir alle es zu verstehen glauben. Sokrates tritt in eine Welt des reichsten Wissens hinein. Ihn umgibt die attische Kultur, die glänzendste aller Zeiten, eine Kultur, die das Höchste erreicht und die Einheit des künstlerischen Lebensstils

in allen Aeußerungen des Volkslebens vollendet hat. Nie trug ein gleich kleines Stück Erde eine größere Zahl gewaltiger Könner, die alle ihr Werk aus dem Grunde verstanden. Diese Kultur in ihren Könnern fragt Sokrates nach den Gründen ihrer Geltung und ihres Tuns. Er bringt sie in die unruhigste Bewegung und Gärung. Sie sollen sich selber verstehen in den Werten, die sie gestalten. Sie, die Staat und Recht und Kunst und Frömmigkeit ist, soll noch das Letzte, sie soll noch Gedanke werden. Zunächst verwandelt er sie in ihrer ganzen holden Selbstsicherheit, die gerade ihre Schönheit ist, in eine einzige bohrende Frage. Dies bedeutet sein Drängen auf das Bewußtsein des Nichtwissens. Um sein Nichtwissen wissen heißt: die Frage sehen, die unser ganzes Leben ist. Es ist ein neuer Begriff vom Leben, der drohend über allem attischen und allem menschlichen Leben erscheint. Leben ist eine große und schwere Frage, ein immer wieder ungelöstes Problem. So mitten in dem reichsten Leben begann die Bewegung des Gedankens. Man ahnt es wie eine ungeheure Erschütterung, die durch alle Adern und Nerven des blühenden Körpers bebt. Man bewundert die Gelassenheit, mit der Sokrates den neuen steilen Pfad betritt. Denn seine Formel vom Wissen und Nichtwissen drückt doch vor allem aus, wie er zu sich selber stand und sich selber nahm — mit dem Lächeln über sich selbst, den einzigen Nichtwisser unter so vielen Wissenden, den einzigen Armen unter den Reichen, und der immer der hoffnungslos Arme bleibt. Er nimmt sich selbst als eine humoristische Figur. Man ertrüge ihn nicht, wenn es anders wäre. Man würde den Frevel fühlen, der die dreiste Hand nach der Göttergestalt Athens, dem teuersten und höchsten Gebilde des Menschengeistes, reckt. Entrüstung würde die Antwort auf die ungeheure Herausforderung sein. Aber ist nicht dieser Sokrates eine einzige Herausforderung alles griechischen Lebens? Darf unter den Herrlichkeiten des Parthenon eine solche Häßlichkeit sein, — der dicke und schwere Mann mit der Glatze, der Negernase, den glotzenden Augen, dem wulstigen Mund? Herausforderung aller holden Gegebenheit des griechischen Lebens ist sein Wesen. Die Bewußtheit des Geistes fordert die Harmlosigkeit des Gegebenen heraus. Der Gedanke ersetzt das Leben.

Ruhig und sicher, wie er zu sich selber steht, so steht er zu den anderen, auf die er durch seine Frage wirkt. Dies ist das Siegel seiner Genialität, wie sein Gedanke sich ihm unmittelbar in Behandlung der Menschen umsetzt. Denn dieser Gedanke soll ja in den Menschen zur Entwicklung kommen. Untrüglich greift Sokrates das rechte Verfahren.

um die Menschen zu fassen und zu halten. In all diesem Verfahren aber wirkt die gleiche Ironie, mit der er sich selbst faßt und hält. Es ist immer derselbe vorgegebene Schein der Bedürftigkeit und des Nichtwissens, durch den er die Menschen an sich lockt. Denn jeder Mensch erstrebt, für einen Wissenden zu gelten, und hat es gern, wenn man ihn für einen Wissenden hält. Du hast gelernt, du wirst mich lehren, der ich der Lehre so bedarf — diese einschmeichelnde Demut ist das Netz, das Sokrates über die Seelen wirft. Das Alter braucht Verehrung. Es ist vielleicht ein Zeichen des Alterns, wenn man eine andere Behandlung als die der Verehrung nicht mehr erträgt. Denn Alter will ruhen. Wir ruhen in der Ehre, die uns gezollt wird. Jeder glaubt so gern, der Ehre wert zu sein und, bekommt nie genug davon. Sokrates bringt die Verehrung vor der Weisheit dar, hält dadurch den Alten in seinem Gespräch und beweist nun, wie er gar nichts weiß. So sollten wir von vorn anfangen. Aber wir können es nicht, wir sind alt. Ein schmerzlicher Stich bleibt in unserer Seele. Sokrates ahnt kaum die Gefahr, die er sich hier bereitet, Wie aber das Alter Verehrung, braucht die Jugend Liebe. Jung sein heißt nach Liebe verlangen, Liebe geben, Liebe nehmen. Sokrates bindet den Urtrieb der Jugend für die Sache der Wahrheit. Als ein Verliebter hält er den schönen Jüngling fest. Liebe ist die Schmeichelei für die Jugend wie Verehrung die für das Alter. Eine größere Schmeichelei gibt es nicht als diese, daß man den Geliebten als höchsten Wunsch unseres Lebens sich fühlen läßt, daß man das Leben ihm geben, von ihm nehmen will. Und wie ein Verführer wirft Sokrates sein Netz, — den goldenen Schatz zu fischen, der in der Seele des Schönen ruht. Ist doch wahre Schönheit durchatmet und beseelt von zartem Seelenadel. Gern will der Jüngling, der geschmeichelte, von dem göttlichen Schatz der Weisheit in seiner Seele dem alten Manne mitteilen. Aber, — er kennt ihn selbst nicht, den Schatz, und muß es am Ende des Gesprächs gestehn. Nun bleibt die große Beschämung. Die Scham ist der stärkste Entwicklungssporn in einer edeln jungen Seele. Unrettbar ist er der sokratischen Frage verfallen und wird nicht ruhen, bis er ihr genug getan. Er hat den großen Ruf empfangen, den Ruf zu sich selber. Die sokratische Liebe ist die sokratische Ironie in ihrer Wendung zur Jugend. Sie bedeutet die genialste Entdeckung des geborenen Erziehers. Die wahre Kraft in der Erziehung der Jugend heißt Liebe. Die Liebe erspäht die junge Seele in dem, was sie braucht, in ihrem eigensten Bedürfnis und in dem eigensten in ihr selber angelegten Adel und Ziel. Die Liebe hält die Jugend, da sie ihr das Vertrauen gibt, daß

wir ihr Bestes meinen. Die Liebe stiftet ein unzerreißbares Band zwischen den Seelen, wenn sie zum Inhalt hat, daß sie gemeinsam das Höchste und in dem Höchsten die eigene Vollendung suchen. Keine Liebe kann stärker sein, als deren gemeinsamer Gegenstand die Wahrheit ist, in der wir zu uns selber kommen. Die Wahrheit selbst und die sittliche Vollendung begreifen sich so als höchster Gegenstand der Liebe. Laßt eine Vereinigung von Menschen einen Kreis von Liebenden sein, die ihre Gemeinschaft haben in dem Streben nach dem Wahren und Guten, und ihr habt die Vollendung menschlicher Dinge. Es ist wieder so, daß, wo Sokrates spielt, der tiefste Sinn des Menschlichen sich erleuchtet. Zwar hier strahlte durch das Spiel als einen kaum verhüllenden Schleier die tiefste Wahrheit seines Wesens. Denn ohne Zweifel war er wirklich ein großer Liebender, erfüllt von der unwiderstehlichen und unüberwindlichen, nimmer müden Liebe zur Jugend, ohne die es keinen geborenen Erzieher gibt.

Die Ironie, die die Alten wie die Jungen fängt, umschlingt ihn selbst. Selbstironie ist sein Wesen. Er kennt die Grenzen seiner Kraft. Er spricht selber von seiner Hebammenkunst, die er von seiner Mutter, der berühmten Hebamme Phaenarete, ererbt haben will. Er bringt keine Kinder hervor. Er lockert nur in anderen die köstliche Frucht und bringt sie ans Licht. Er hat selber keine Gedanken. Er bringt nur in den andern die Gedanken zur Entwicklung, die in ihnen ruhen. Dies drückt abermals, mit dem Lächeln über sich selbst, das volle und klare Bewußtsein von seinem Verfahren aus, — daß er allemal nur die Frage in die Seelen bringt, die Frage, welche die Seelen zum Bewußtsein ihrer Dumpfheit weckt und nach der Klarheit im Gedanken hinbewegt. Verehrung, Liebe und Hebammenkunst sind allemal dasselbe, allemal nur die Methode des Sokrates selbst, wie sie Kraft und Leben in lebendigen Menschen wird.

Diese Methode ist in dem Tun des Sokrates vollendete Kunst. Denn ein vollkommener Künstler ist, wer mit untrüglicher Gewißheit stets mit dem rechten, dem einzigen Mittel sein Werk zu gestalten weiß. Hier hängt die sokratische Tat mit dem Geiste des attischen Lebens zusammen, den sie in einen neuen Geist hinüberführen soll. Unter all den großen Künstlern der Zeit der größte und seltenste Künstler ist Sokrates selbst. Er weiß auch dies. Er kennt in sich die Kraft, die den großen Künstler macht. Ihn macht die innere Stimme, die ihn mit nachtwandlerischer Sicherheit auf seinem Wege leitet und von jedem Fehlschritt abhält. Sokrates

nannte diese Stimme sein Daimonion. Es war, als säße ein Dämon in ihm. Er trieb ihn niemals an, er hielt ihn immer nur zurück. Das will sagen: er hielt ihn ab von allem, was nicht seines Amtes und Berufes war, und erhielt ihm dadurch die volle, freiströmende und sich ausgestaltende Kraft zu seinem Werk. Das Daimonion ist nur die instinktgleiche Sicherheit des Künstlerbewußtseins, das ganz in seinem Werke und den Notwendigkeiten seines Werkes lebt. Die so Schaffenden und so Berufenen sind wie solche, in denen ein Geist weilt, der sie, wie unabhängig von ihrem Wissen und Willen, lenkt und bewegt. Sie sind wie solche, die der Geist besitzt, vom Geiste Besessene. Es sind die Dämonischen, die allein das wahrhaft Große tun. Sie halten die Menschen unter dem Bann, unter dem sie selber stehen. Ganz gewiß war Sokrates ein dämonischer Mann. Sokrates ist der dämonische Künstler der Wahrheit.

Wir fassen das Kunstwerk, welches Sokrates schafft, in seinen Wesenszügen auf. Dies heißt eigentlich erst, die Art seiner schöpferischen Wirkung völlig begreifen. Es ist ein Kunstwerk nicht in Marmor wie das des Phidias, nicht auf dem Papier wie das des Sophokles. Es ist ein Kunstwerk in lebendigen Menschen. Wir sehen die strömende Bewegung der Menschen um den Sokrates her. Jeden faßt er im innersten Kern seines Lebens. Jedem gibt er den Anstoß, der ins Unendliche in ihm weiterwirkt. Sein Werk ist bunt wie die Mannigfaltigkeit des Menschlichen selber. Dabei aber besitzt es eine wunderbare Einheit. Denn es ist allemal dasselbe, was hier werden will. Es ist die Wahrheit, es ist die sittliche Bewußtheit. Das Leben der Menschen wird zu einer einzigen Darstellung der werdenden Wahrheit. Das Drama ist von der Bühne heruntergestiegen in die Straßen und Hallen von Athen. Sokrates ist der Hauptspieler, der Protagonist in allen diesen Aufzügen, die immer wieder das gleiche Schauspiel der werdenden Wahrheit bilden. Er dichtet ein neues Athen, das unter einem neuen Geist des Lebens steht. Hier rollt kein Mythus ab, der im mitlebenden Schauen in eine höhere Welt der Einbildungskraft hebt. Die Wahrheit als eine gewaltige Forderung greift nach dem Innersten unseres Lebens. Sie fordert, daß wir sie spielen, und daß, indem wir sie spielen, das Spiel unseres Lebens ende und sein Ernst beginne.

Wenn wir es aber tiefer und im Feinsten fassen, dann ist dies sokratische Drama der Wahrheit vielmehr hohe Komödie. Die Komödie erweist sich hier, mit der Tragödie verglichen, als die philosophischere Kunst. Denn alles ist ein Spiel der ewigen Ueberraschungen, der ewigen Umkehr angespannter Erwartung in das Gegenteil.

Der Weise erscheint als ein Tor, der Nichtwissende in seinem Nichtwissen weise, der Angesehene als keines Ansehens wert, der Gerechte und Selbstgerechte als ahnungslos um die Gerechtigkeit. Das Lachen gehört zum Sokrates. Ist es aber nicht ein Lachen, das eine tiefe Rührung durchdringt? Das feine Lächeln dessen, der durch das Leben durch- und durchgesehen und es in all seinem feierlichen Ernst durchschaut? Es ist die ewige Komödie des Menschseins, die sich zum ersten Male entfaltet. Die Ironie, die die Gespräche des Sokrates durchdringt, erscheint hier als ins Leben selber hineingewebt, als der Charakter des Lebens selbst. Der Mensch ist Mensch nur durch die Klugheit, die den Menschen macht. Sein Selbstbewußtsein ruht auf dem Selbstvertrauen, das aus seiner Klugheit stammt. Als homo sapiens bezeichnet ihn die Naturgeschichte. Was aber ist alle Menschenklugheit vor den unendlichen Aufgaben des Wahren und des Guten? Laßt die Unendlichkeit seiner Aufgaben über ihm aufgehen, und seine angemaßte Größe schwindet, und jeder Einzelne ist klein. Im Lichte der Unendlichkeit wird das Große klein, aber freilich auch das Kleine groß. Jede vorgeblich erreichte und gegebene Größe schwindet, in der Kleinheit des Menschen aber steckt das Unendliche und hebt ihn über sich selber. Die Welt im Licht der Wahrheit ist Ironie. Der Humor sieht die Dinge in dieser Zwiespältigkeit und Gebrochenheit. Ihm eignet das Lächeln, durch das die tiefe Rührung dringt. Er lächelt mit der Träne im Auge. Lächeln und Träne gelten dem Spiel des Menschenlebens. Mit dem Gedanken des Unendlichen über dem Menschsein ist sofort der Humor erschienen als die innerste Seelenkraft des Sokrates. Vielleicht war er der erste, der ihn gefühlt hat. Dieser Künstler und Dramatiker ist der Humorist der Wahrheit.

Der Wert des Humors hängt ab von der Tiefe der Seele, aus der er stammt. Die Tiefe erweist sich allein im Ernst. Sokrates führte sein Leben als Komödie, aber er schloß es als Tragödie. Er lebte Komödie und Tragödie zugleich, wie der Sokrates des platonischen Symposion den Satz verficht, daß es demselben Dichter zukomme, Tragödie und Komödie zu schreiben. Er erwies am Ende den tiefen Ernst in seinem Spiel und machte seinen Tod zur größten Tat in der Selbstoffenbarung seines Wesens. Die Tragödie stieg als eine Notwendigkeit aus seinem Leben auf. Denn was sich gegen ihn empörte, war das Leben, das sich dagegen auflehnt und auflehnen muß, aufgescheucht zu werden aus seiner glücklichen Dunkelheit. Das Leben will das Beharren. Es braucht die ruhige Entfaltung der einmal gegebenen Gestalten. Es sieht den geborenen

Feind in dem Kritiker, der es über sich selbst hinausführen will. Und so geht diese Auflehnung gegen den Wecker zu neuem Leben durch die ganze Geschichte. Wer möchte leugnen, daß die Anklage gegen Sokrates, so wie sie nach dem Wortlaut unsinnig war, so im tiefsten Sinn die Wahrheit traf? Es wiederholte sich zum letzten Male und an ihm selber das Sokratesschicksal: an der Oberfläche lächerlich gehaltlos zu erscheinen und in der Tiefe unvergänglichen Sinn zu berühren. Sie beschuldigten ihn, daß er die Götter leugne und die Jugend verderbe. Er war fromm und der größte Wohltäter der Jugend. Aber er verdarb sie doch wirklich für alles Beharren im Bestehenden und lehrte sie den neuen Gott der Wahrheit und des Guten. Sich zu retten, zu fliehen, nachdem er zum Tode verurteilt worden, wäre ein leichtes gewesen. Fast ließen die Richter selber ihm die Tür des Gefängnisses offen. Aber es galt das Werk. Die Folgen tragen, die aus seinem Werk mit Notwendigkeit stammten, hieß, bis zum Letzten zu seinem Werke stehen. Es hieß wählen zwischen Werk und Leben. Er blieb und litt den Tod. Er starb als das Opfer der Wahrheit, die er gelebt hatte. Er bewies die Treue bis zum Tode. Eins mit seinem Werke bis zum Letzten lebte und erfuhr er die Einheit von Werk, Leben und Schicksal, die den großen Menschen macht, geschlossen und bewußt in allen Zügen seiner geistigen Gestalt, der erste, der im ganzen Zusammenhange seiner Geistigkeit das Eine war, als das er in Aufgabe und Tat unter den Menschen erschien, und sich als das Eine wußte, — die erste wahre Persönlichkeit in der Geschichte. Er besiegelte, wie es die rechte Persönlichkeit muß, seinen Dienst des Ewigen, indem er sein zeitliches Dasein opferte. Denn der ganze Sinn dieses zeitlichen Daseins war, dem Ewigen seine Wirkung unter den Menschen zu erkämpfen. Das Ewige siegt, indem die Menschen stets aufs Neue sich zu klein erweisen, es zu tragen. So trat mit Sokrates die Philosophie als eine der Ewigkeitsmächte unter die Menschen. Auch die Sache der Philosophie ist in ihrem Ursprung mit Blut geweiht.

Der Schöpfer der abendländischen Philosophie hat ihr für immer ihre Aufgabe vorgezeichnet. Es bleibt das Wesen des europäischen Geistes, daß er im Bewußtsein der Wissenschaft wurzelt, daß er in unablässiger Kritik die Begriffe sucht, die das übereinstimmende Ganze der Erkenntnis ergeben. In der Helle der Wissenschaft sucht er die ewigen Gesetze des Guten als die Gesetze, durch die das Leben handelnder Menschen zur inneren Einigkeit in sich selber kommt. Das Leben denkt er als die Selbstentwicklung und Selbsterziehung lebendiger Seelen mit dem letzten Ziel einer Einheit der Menschheit,

die eine wahre Gemeinschaft bildet in der gleichen Sittlichkeit aus Bewußtsein des Guten. Die Philosophie aber bedeutet dem europäischen Geiste die geistige Macht, die ihn lehrt, sich in seinen Grundlagen selbst zu erkennen und letzten Endes sich selbst zu begreifen in der schöpferischen Methode, die der Ursprung jenes ganzen geistigen Gebildes im Wahren und Guten ist, welches der europäische Geist genannt wird. Der philosophische Geist dieser europäischen Welt ist Kritik, aber es ist eine schöpferische Kritik, die, indem sie die bloßen Meinungen auflöst, die Gründe der in sich übereinstimmenden Wahrheit setzt und schafft. Die Philosophie bedeutet den Ausdruck des Gedankens, der dem europäischen Leben die Richtung gibt. Es ist die Richtung auf den in sich übereinstimmenden Gedanken der Wissenschaft und auf das in sich übereinstimmende Leben, beides aber im innersten Zusammenhange miteinander und beides als Ausdruck des menschlichen Bewußtseins, — das darin durch Selbstentwicklung zu seiner Klarheit und Einheit kommt. Aber es ist nicht nur der Geist der europäischen Philosophie, der in Sokrates arbeitet. Er bleibt das Vorbild in der Art, wie er den Geist auswirkte. Dieser Geist war in ihm unmittelbares Leben. Das unmittelbare Leben entfaltete sich als große Kunst. Er wirkte unmittelbar im Leben auf das Leben und bildete es um in das große Kunstwerk und Drama der Erkenntnis. Der rechte Philosoph muß ein solcher Lebendiger im Geiste und ein großer Künstler sein. Er muß die Gabe haben, die erstarrte Welt zurückzuversetzen in den schöpferischen Ursprung lebendiger Geistigkeit, aus dem die Gestalten des menschlichen Lebens in Wahrheit und Sittlichkeit entspringen. Er muß die künstlerische Gestaltungskraft besitzen, welche die Erkenntnis als eine lebendige Gestalt in ihrer innersten Notwendigkeit vor uns sich runden und hinstellen läßt. Das Höchste bleibt immer, daß er wie Sokrates das Leben selbst zum Gedichte der Wahrheit mache und es aus dem innersten Kern seiner ewigen Bedeutsamkeit im Wahren und Guten bewege. Die rechte Philosophie als das Bewußtsein für das Leben im Geiste muß auch eine bewegende Kraft im Leben sein. Die Lebendigkeit einer Philosophie steht im geraden Verhältnis zu ihrem Anteil an sokratischem Geiste. Sie steigt oder sinkt in demselben Maße, in dem sie sokratisches Suchen und Fragen ist, die ewige Problematik des Daseins bis in den Grund erleuchtet und als die Leben weckende Frage das Leben, das sie in seinen treibenden Kräften erkennt, durch diese Kräfte zu seinen letzten Zielen bewegt. Diese sokratischen Züge bleiben das Eigene der großen europäischen Philosophie, — daß sie Frage sei und unmittelbares Leben und große Kunst.

---

# Der Einzelne und die Sprache.

Von

**Karl Vossler. (München.)**

Die Teilnahme des Einzelnen an der Sprache ist durch Sprechen und Hören eine zweiseitige. Was beide Seiten zusammenhält, nennt man das Können. Wer eine Sprache nur hörend oder lesend und nicht auch sprechend und schreibend ausübt, der kann sie nicht. Zu fragen, was wichtiger sei: das Sprechen oder das Hören, das Verstehen oder das Verständigen, ist müßig. Wohl gibt es Gelegenheiten, in denen es mehr auf das eine als das andere ankommt, aber sie lösen sich derart ab, daß — wie beim Gehen das rechte mit dem linken Beine wechselt — gerade durch die Ablösung das Gesetz ihrer Zusammengehörigkeit erfüllt wird. Solange der eine Teil arbeitet, kann auch der andere nicht zur vollen Ruhe kommen. Wer spricht, ist sein eigener Hörer, wer schreibt, sein eigener Leser, wer verständnisvoll zuhört, ein stiller Mitsprecher; und der Entzifferer einer Handschrift kann nicht umhin, sie innerlich nachzuzeichnen.

Wie sehr das Sprechen eine Art Spiegelbild des Hörens ist, mag man unter anderem daraus ersehen, daß eine Sprache, die man als wesentlich analytisch bezeichnet, immer in demselben Maße auch als synthetisch erscheint: nämlich für den Hörer oder Leser. Die hochgetürmten Satzgefüge, wie sie Cicero aufbaut, muß der Leser, der sie verstehen will, abtragen und zerlegen. Das Französische, verglichen mit dem Deutschen, mag man als analytisch empfinden: für den Hörer ist es synthetisch. Der Franzose pflegt, wenn er spricht, seine Worte derart herzuzählen, daß der Hörer sie sofort und in derselben Ordnung, wie sie aus des Sprechers Munde perlen, hinnimmt, anschaut, aufreiht und ohne weiteres seine verständliche Einheit an ihnen hat: seine Synthese. Wenn der Deutsche spricht und besonders wenn er schreibt, muß man

seinen Satz zu Ende laufen lassen, um ihn erst dann, wie einen Knäuel aufzulösen. Der Franzose spricht analytisch und vorwiegend begriffsmäßig, damit man ihm synthetisierend und anschauungsmäßig zuhöre. Er will Zuhörer haben, die m i t denken; der Deutsche will a n gehört und n a c h gedacht sein. Das Deutsche wird daher beim Sprechen nur eben hingestellt und nicht so sehr vorgezählt wie das Französische. Kurz, wenn wir eine Sprache als verhältnismäßig analytisch kennzeichnen, müssen wir uns klar sein, daß wir sie dabei mit zweierlei Dingen vergleichen: erstens mit einer anderen Sprache, die vorwiegend synthetisch ist, dann aber auch mit ihr selbst: indem das analytisch Gesprochene immer zugleich synthetisch gehört wird.

Es ist im Grunde nur eine Konvention, keine logische Notwendigkeit, wenn die Sprachforscher zumeist vom Sprechen und nicht vom Hören ausgehen, eine Konvention, die ihnen schon manche Mißhelligkeit gekostet hat. Die Gegensätze, die zwischen den eigentlichen Sprachforschern und den sogenannten Philologen sich immer von Zeit zu Zeit erheben, entspringen zumeist daraus, daß die Philologen eher das Lesen und Hören und weniger das Sprechen zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen. So erklärt sich zum Beispiel die Unzufriedenheit der strengsten unter unseren Sprachforschern mit den üblichen zwei- und einsprachigen Wörterbüchern, die ein wesentlich philologisches Werk sind. Damit, daß die Bedeutung eines Wortes durch andere Wörter derselben oder einer anderen Sprache erleuchtet wird, ist dem spezifisch sprachwissenschaftlichen Interesse nur erst halb gedient. Denn dieses will nicht nur die B e d e u t u n g eines gegebenen Wortes erfahren, sondern auch alle oder möglichst viele Mittel und Möglichkeiten, die der Sprecher in seiner Sprache vorfindet, um eine gegebene Sache zu b e z e i c h n e n. Es liegt ihm mehr an einem Sachwörterbuch als an einem Wortwörterbuch, mehr an der Bezeichnung der Sachen durch das Sprechen als an der Bedeutung der Wörter für Hörer und Leser. Freilich, je entschlossener man die sächliche oder begriffliche Seite der Wortforschung zur Geltung bringt, desto entschiedener wird man auch bald wieder von den Sachen oder Sachbegriffen zu den Wörtern und deren Bedeutungen zurückschwenken müssen, wenn anders man nicht ganz aus der Sprachwissenschaft hinausgeraten und im Kulturgeschichtlichen sich verlieren will. Bezeichnung und Bedeutung verhalten sich nämlich ähnlich wie Sprechen und Hören, wie sprachlicher Begriff und sprachliche Anschauung, wie Analyse und Synthese, sind wiederum nur die zwei Seiten einer und derselben Sache

und bleiben, trotz zeitweiliger Eifersucht, ja gerade durch den Eifer, mit dem sie sich um den gemeinsamen Gegenstand bemühen, unwiderruflich aufeinander angewiesen.

Solch gepaarter und eifersüchtig rivalisierender Begriffe, die ebenso scharf voneinander unterschieden als fest miteinander verbunden sein wollen, gibt es noch viele in der Sprachphilosophie. In dem Maße, in dem man ihre Unterschiede hervortreibt und gelten läßt, erfüllen und befriedigen sie sich gegenseitig und finden sich schließlich zu einer in der Erkenntnis des sprachlichen Lebens solidarischen Einheit zusammen. So habe ich schon früher zu zeigen versucht, wie das System einer Sprache sich in deren Entwicklung, oder ihre Grammatik in ihrer Geschichte vollendet, oder wie die grammatischen Kategorien durch die psychologischen und diese durch jene bedingt werden, oder der Lautwandel durch die Analogie, oder die Uniformierung durch die Differenzierung der sprachlichen Formen und umgekehrt, oder wie schließlich die Sprachgeschichte sich mit der Literaturgeschichte, oder die Spezialgeschichte mit der Kulturgeschichte desto inniger paart, je reinlicher sie sich von ihr unterscheidet, ohne sich von ihr zu trennen. Solche Begriffe, die man zwar nie identifizieren, aber auch nie auseinanderreißen darf, nennt man seit Kant und Hegel Reflexionsbegriffe; denn sie erhellen sich gegenseitig. In dem gleichen logischen Verhältnis zueinander stehen die Begriffe des eigentlichen und uneigentlichen, des usuellen und okkasionellen, generellen und individuellen Sprachgebrauches, kurz der »Regel« und der »Ausnahme«. Denn an und für sich hat die Sprache weder Regeln noch Ausnahmen, weil sie zwischen beiden hin und hergeht, weil sie weder dem Einzelnen noch der Gemeinschaft ganz gehört, sondern die bewegliche Mittlerin zwischen dieser und jenem spielt.

Aber eben kraft ihrer Mittlerrolle kann die Sprache dem Einzelnen ein völlig anderes Gesicht zeigen als der Gesamtheit. Sie kann dem Einzelnen Dinge erlauben, zu denen sie sich niemals der Gesamtheit als solcher gegenüber hergibt.

Das Anakoluth z. B. ist eine sprachliche Ausdrucksform, die in der Rede der Einzelnen zum täglichen Gebrauch gehört, ohne von der Sprachgemeinschaft, in der diese Einzelnen leben, im geringsten autorisiert zu sein. Es ist eine stilistische oder rhetorische Figur, keine grammatische Form. Von der Grammatik kann das Anakoluth nur als Unform oder Fehlform gebucht werden. *Mais ne voyez-vous pas que cet exemple . . . on doit en prévenir les effets?* Hieher rechnen wir auch diejenigen Unterbrechungen des Satz-

baus, die bei Rede und Gegenrede zwischen den Einzelnen vorkommen und ausdrucksmäßig höchst wirksam werden können, z. B. in A. Dumas' *Demi-Monde:* Suzanne: *Vous avez au moins le mérite de la franchise, ce qui n'empêche pas que vous n'ayez commis là une . . . Comment dit-on? Il y a un mot pour ces sortes de choses.* Olivier: *Une sottise?* Suz.: *Non.* Oliv.: *Une indélicatesse?* Suz.: *Ce n'est pas tout à fait cela . . . Une . . . l . . .?* Oliv.: *Une lâcheté . . . Dites le mot, il vous brûle les lèvres.* Suz.: *Justement, une lâcheté!* Wer der Erklärung solch stilistischer oder rednerischer Figuren nachgeht, kann sie überall eher finden als in der reinen Sprachwissenschaft. Denn, sei es, daß die Störung oder Unterbrechung aus unseren Gefühlen und Leidenschaften, oder aus unserer Willkür, kurz aus dem seelischen Innern des Sprechers kommt, sei es, daß äußere Gewalt uns das Wort im Munde abschneidet: die Sprache als solche hat nichts damit zu tun. Das Anakoluth gehört so wenig in die Satzlehre wie das Stottern in die Lautlehre. Nehmen wir an, die bekannte Volksetymologie des Ortsnamens *Achalm* sei richtig und Uhland habe die Wahrheit gesagt, wenn er fabelt:

»Ach Allm« — stöhnt' einst ein Ritter, ihn traf des Mörders Stoß —
Allmächt'ger! wollt' er rufen — man hieß davon das Schloß . . . . .

so wäre eben doch nur dem gemeuchelten Ritter, nur diesem Einzelnen, aber nicht den andern, die das Schloß danach tauften, nicht der Sprachgemeinschaft die Unterbrechung widerfahren. Nicht anders steht es um Unterbrechungen, die von innen kommen und selbstgemacht sind. Ein Fluchender, der von plötzlicher Scheu ergriffen, statt *Sakrament!* nur *Sakra—!* statt *daß dich der Teufel hole!* nur *daß dich —!* sagt, mag als Erster und Einzelner eine Unterbrechung seiner selbst vorgenommen haben; die Formen *Sakra* und *daß dich* sind, indem sie gebräuchlich werden, schon keine Bruchformen mehr. Sie sind Kurzformen geworden; sie deuten den Fluch nur an, statt ihn auszusprechen, bedeuten also den Fluch auf eine gewisse Art, nicht dessen Unterbrechung, sind also eine euphemistische oder verschämte, keine stockende oder abgebrochene Sprachform. Es ist ihnen auch gar nicht mehr anzusehen, ob sie ihr Dasein einer Selbstunterbrechung im psychophysischen Verstande des Wortes verdanken, oder nicht vielmehr anderen Motiven wie Scherz, Scham, Furcht, Tändelei u. dgl. — Selbst wenn eine Unterbrechung von innen und außen zugleich erfolgen sollte, könnte sie noch immer nicht die Sprache als solche erfassen. Solch doppelseitige Unterbrechungen kommen tatsächlich vor. Die

Sprache entwischt dann durch die Mitte und verrät sich erst recht als ein flüssiges Medium zwischen innen und außen. In der Phèdre von Racine unterbricht die Heldin ihre Amme Oenone in dem Augenblick da diese den Namen des heimlich geliebten Stiefsohnes vorbringt:

Oenone à Phèdre:

De quel droit sur vous-même osez-vous attenter?
Vous offensez les dieux auteurs de votre vie;
Vous trahissez l'époux à qui la foi vous lie;
Vous trahissez enfin vos enfants malheureux,
Que vous précipitez sous un joug rigoureux.
Songez qu'un même jour leur ravira leur mère,
Et rendra l'espérance au fils de l'étrangère,
A ce fier ennemi de vous ,de votre sang,
Ce fils qu'une Amazone a porté dans son flanc,
Cet Hippolyte . . . .

Phèdre

Ah dieux!

Oenone

Ce reproche vous touche?

Phèdre

Malheureuse! quel nom est sorti de ta bouche!

Die ahnungslose Amme wird durch ihre Herrin unterbrochen. Unvermittelt und von außen her schneidet man ihr die Rede ab. Aber Racine weiß, warum er die Unterbrechung geschehen läßt. Sie liegt im Plan seiner Dichtung. Phèdre kann den Namen ihrer verschwiegenen und sündhaften Liebe nicht aussprechen hören, und wenn die Amme gerade hier unterbrochen wird, so geschieht es aus dem Gewissen der Heldin und aus dem Geiste der Dichtung, also von innen heraus. Der Zuschauer kennt jedoch an dieser Stelle den Plan der Dichtung noch nicht. Nur erst ahnend blickt er durch den Bruch der Rede in das seelische Dunkel hinab, aus dem die Tragödie aufsteigen muß. Für ihn als einen Ahnenden kommt die Unterbrechung ebenso überraschend als bedeutungsschwer, ebensogut von außen wie von innen. Es hängt von der Einheit ab, die man umspannt; und da die Sprache die letzte und weiteste Einheit ist, die zwischen sämtlichen Teilen und Individualitäten vermittelt, da in ihr sich nicht nur Oenone mit Phèdre und diese mit jener, sondern auch Racine mit uns verständigt, und umgekehrt, so kann der Sprache als solcher in ihrem Kreislauf, der dies alles umspült, keine Unterbrechung widerfahren.

Kurz, man darf und kann Anakoluthe, Anakoluthien und jede Art von Unterbrechungen der Rede zwar stilistisch, psychologisch, soziologisch, sittengeschichtlich, aber niemals grammatisch verstehen.

Wenn man, um bei Racine zu bleiben, den Gesichtspunkten nachgeht, nach denen er Unterbrechungen in seinen Bühnenwerken handhabt, so fällt auf, daß er sie in den Tragödien äußerst sparsam, in seiner Komödie *les Plaideurs* aber desto reichlicher anbringt. Dies hängt zunächst mit stilistischen Rücksichten zusammen. In den Plaideurs ist die Handlung geringfügig. Ein närrischer Richter, Dandin, soll von seiner Manie des Rechtsprechens geheilt werden. Dazwischen hindurch schlingt sich eine Liebesgeschichte, die innerlich wenig damit zusammenhängt. Aber nicht einmal die Heilung des Richters ist ernsthaft betriebene Handlung; denn tatsächlich wird er gar nicht geheilt. Seine letzten Worte sind:

Allons nous délasser à voir d' autres procès.

Er soll nur ausgelacht und exemplarisch verspottet werden. Racine will Satire, keine seelische Entwicklung und eigentliche Handlung geben. So fehlt dem Stück das echte innere Drama. Der Dichter hat es wesentlich auf Scheinhandlung gestellt, und es ist ihm vorzüglich gelungen, eine Handlung künstlich zu veranstalten und etwas innerlich Ereignisloses in äußerlich erregte, ungemein lebendige Bewegung umzusetzen. Allerhand Stauungen und Lösungen, Unterbrechungen und Kreuzungen des Handelns und Redens sind hier als Ersatz für tatsächliche seelische Bewegung gebraucht. Man kann sagen, daß die Komik des Stückes technisch auf die Unterbrechung gegründet ist. Der große Spaß ist, daß ein innerer Drang, der sich als naturhaft mächtig und unwiderstehlich ankündigt und als elementarer Gerechtigkeitstrieb herauswill, durch Nichtigkeiten, Zufälle, Aeußerlichkeiten unterbrochen wird und eben dadurch, daß er sich unterbrechen läßt, sich selbst als närrisch nichtige Manie entlarvt. Wer die Plaideurs auf einer französischen Bühne gesehen hat, dem wird als höchster Lacheffekt jener Auftritt in Erinnerung bleiben, wo der Richter mit seiner Manie im Hause eingeschlossen ist. Auf der Straße stehen die Kläger, die ebenso drangvoll in ihrer Prozeßsucht sind, wie er in seiner Sucht zu richten. Alles treibt zu den im Willen der drei Narren so überaus dringlichen Prozessen, die sich aber nicht entfalten können, weil die Hausmauer dazwischen steht. Plötzlich erscheint hoch oben in der Dachlucke der Richter, und die Verhandlungen beginnen. Kaum ist er im Zug, so wird er von hinten gefaßt und verschwindet. Doch bald reckt

sich sein Kopf aus dem Kellerloch, um den Klägern gerecht zu werden. Jetzt aber unterbrechen diese sich gegenseitig. Niemand kommt zum Worte, weil alle zugleich danach greifen. Es ist eine Komödie der Rechthaberei, in der die Brennpunkte der Unterbrechungen die Gipfelpunkte der Handlung sind.

Ganz anders verhält es sich in Racines Tragödien. Da wirkt sich das eigentliche Drama in den Hintergründen der Seele aus, während auf der Bühne eine äußere Ruhe, Würde und Gesetztheit des Ausdrucks herrscht, in der für Unterbrechungen des rednerischen Ebenmaßes kaum mehr Gelegenheit bleibt. Besonders lehrreich in dieser Hinsicht ist die Szene zwischen Thésée und Aricie im fünften Akt der Phèdre. Das Mädchen will dem alten Theseus, der überzeugt ist, daß der eigene Sohn Hippolyte ihn mit seiner Gattin hintergeht, den fürchterlichen Argwohn ausreden. Sie hat auch allen Grund, es zu tun, denn sie selbst liebt Hippolyte und will ihn sich retten. Es ist ihr durch diesen aber strengstens verboten worden, die schuldige Phèdre anzuklagen. In dieser Zwangslage müßte sie, psychologisch betrachtet, sprechen und schweigen wollen, müßte eifrig ansetzen und ebenso eifrig sich gleich wieder unterbrechen. Ihre Rede müßte gespickt sein mit Anakoluthen und wimmeln von Stockungen und Gedankenstrichen. Tatsächlich unterbricht sie sich ein einziges Mal, und auch das ist keine syntaktische, sondern nur eine psychische Unterbrechung. Der lauernde Theseus aber hat den Eindruck, daß sie sich fortwährend unterbrochen hat und, wie sie weg ist, sagt er zu sich selbst:

Quelle est donc sa pensée? et que cache un discours
Commensé tant de fois, interrompu toujours?

Hier ist es mit Händen zu greifen, wie der Dichter die seelische Unterbrechung gesucht und die grammatische gemieden hat. Die Seele mag noch so sehr stocken, der Kunstbau der Rede darf darüber nicht brüchig werden. So will es der getragene Stil, so die ideale, griechisch-französisch-höfische Sitte, in der sich die Spieler bewegen, so die Gesellschaft, für die der Dichter geschrieben hat. In einem Kreise, dessen sprachliche Zucht so streng war, wie die des Hofes unter Ludwig XIV schickte es sich offenbar nicht, in zerhackter Rede zu sprechen, oder gar seinem Nebenmenschen ins Wort zu fallen. Daß der Jüngere den Aelteren, der Diener den Herrn unterbricht, dafür dürfte es in der höheren Literatur jener Zeit nicht viele Beispiele geben [1]). Ich glaube, eine Geschichte der Unter-

1) Bei Corneille, der vom Geiste der Fronde erfüllt ist, kann es noch vorkommen, z. B. im Nicomède, II, 3, aber nicht mehr bei Racine.

brechungen vom Standpunkt der Zeitstile und der gesellschaftlichen Sprachsitten aus wäre der Mühe wert, daß man sie schriebe.

Eine ähnliche Redefigur, die ebenfalls in der Sprache des Einzelnen ein anderes Gesicht hat als in der der Gemeinschaft, ist die Ellipse und ihr Gegenspiel, der Pleonasmus. Von Pleonasmen und mehr noch von Ellipsen ist zwar in den landläufigen Grammatiken noch viel öfter die Rede als von Anakoluthen, aber streng genommen sind auch sie keine Begriffe der Sprachwissenschaft. Schon Hermann Paul hat sich bemüht, sie auf ein Mindestmaß zurückzuführen [1]). Die Auslassung eines Wortes oder Satzgliedes (ἔλλειψις) kann zwar dem Einzelnen, seis als Fehlgriff, seis als Kunstgriff zukommen, aber die Sprache selbst hat nichts damit zu tun. Wo immer eine sprachliche Erscheinung als Ellipse erklärt wird, kann man sicher sein, daß die Auffassung sprachwissenschaftlich falsch oder unvollständig und nachlässig oder scheinhaft und nichtssagend ist. Paul ist geneigt, gewisse Ausdrücke, »in denen eine Beziehung auf einen spezielleren Begriff stattfindet«, zur Not noch als Ellipsen gelten zu lassen: *Rechte*, *Linke* (nämlich Hand), *alter*, *neuer*, *süßer*, *Burgunder*, *Champagner* (nämlich Wein) usw. Aber entweder versteht man solche Ausdrücke aus der Besonderheit des seelischen und stilistischen Zusammenhanges, aus der »Situation«, in der sie vorkommen und erhellt sie dadurch als individuelle Stilistica oder Rhetorica, oder man erklärt sie aus einem geschichtlich gefestigten Sprachgebrauch: und dann ist *der Champagner*, *der Alte*, *der Süße*, *die Rechte* kein elliptischer Ausdruck mehr, sondern ein vollständiges eingebürgertes Sprachgebilde mit eigenem Leben, eigener Geschichte und neuen Möglichkeiten der Bedeutung. Wer dann von *Champagner* spricht, braucht nicht nur an den Wein jenes Landes zu denken; er kann geradesogut das Moussierende oder die Farbe oder sonst etwas meinen. Wer *Du Schwert an meiner Linken* sagt oder hört, denkt sowenig oder soviel wie an die linke Hand, an die linke Hüfte, Seite, Körperhälfte. Der *Alte* kann dann so gut wie ein Wein, ein Mann oder Berggeist werden, usw. Der Uebergang vom »elliptischen«, d. h. aus den besonderen Gelegenheiten der Einzelsprache zu deutenden Ausdruck zum gemeinsprachlichen Eigenwert liegt auf der Hand; aber, wie flüssig immer die Grenze sein mag, ihre wissenschaftliche Feststellung muß desto genauer werden. Wo die Gegenstände schwanken, muß der Betrachter, gerade weil er dieses Schwanken und Fließen sehen will, seine festen Blickpunkte haben.

1) Prinzipien der Sprachgeschichte, 4. Aufl. Halle 1909, §. 218 ff.

Karl von Ettmayer hat sich mit großem Scharfsinn bemüht, innerhalb der Syntax genau und grammatisch zu unterscheiden zwischen elliptischen und verkürzten Nebensätzen. Ellipsen, sagt er, dürfe man in der Syntax nur dort annehmen, wo mit Bestimmtheit angegeben werden könne, welche Worte elliptisch unterdrückt werden, aber nicht dort, wo etwas zu fehlen nur s c h e i n e, ohne daß das zu Ergänzende im Wortlaut sich feststellen lasse. Hier habe man es mit verkürzten, nicht mit elliptischen Nebensätzen zu tun. Jene könne man als den vollständigen Ausdruck eines rudimentären Gedankens bezeichnen, diese, die Ellipsen, als den rudimentären Ausdruck eines vollkommenen Gedankens [1]). Wir lassen uns diese Begriffsbestimmung, obgleich sie nicht haltbar ist, zur Not gefallen; denn sie zielt auf das Richtige, muß aber dahin weitergeführt werden, daß Ausdrücke, deren sprachlicher Gedanke vollkommen ist — und in der Syntax kann es sich ja nur um die Ergründung eines sprachlichen und sprachpsychologischen, nicht eines logischen Denkens handeln —, überhaupt kein syntaktisches Problem mehr bieten und darum gar nicht in die Syntax gehören. Wo der sprachliche Gedanke vollkommen ist, kann der Ausdruck nicht rudimentär sein. Der Satz *Er benimmt sich wie ein Fürst* wird dadurch, daß ich ihn als Ellipse auffasse und dementsprechend ergänze: *Er benimmt sich wie ein Fürst s i c h b e n i m m t*, nicht vollständiger. Er ist in seiner ersten Fassung als Gedanke sowohl wie als Ausdruck schon vollständig. *Wie ein Fürst* funktioniert adverbial = *fürstenmäßig*, und es bleibt in der ersten Fassung dahingestellt, ob der *Er* sich einem Fürsten gleichsetzt, oder ob der Sprechende es tut, oder beide zugleich. Dieses Dahingestelltseinlassen ist aber keine Unvollständigkeit des sprachlichen Ausdrucks noch des sprachlichen Gedankens. Es kann geradezu beabsichtigt sein und kann daher zu einer ganz anderen als der von der grammatischen Schulmeisterei erwarteten Ergänzung die Hand bieten. Etwa so: *Er benimmt sich wie ein Fürst, aber ein Fürst benimmt sich nicht so.* Der scheinbar, d. h. pseudogrammatisch vollständigere Ausdruck *Er benimmt sich wie ein Fürst sich benimmt* ist demgegenüber der ärmere und engere in psychologischer Hinsicht, der befangenere, in sprachlicher Hinsicht also doch wohl der weniger vollkommene. Nur logisch ist er bestimmter geworden, aber was geht uns die Logik an. — Sooft man in der Syntax ein Gebilde als Ellipse auffaßt und dementsprechend »vervollständigt«, verbildet und vergewaltigt man es zu etwas anderem,

1) Ettmayer, Satzobjekte und Objektoide, in der Zeitschr. für franz. Sprache und Literatur. 45. Band, 1919, S. 337 f.

anstatt es zu erklären: so wie es dasteht. Es wäre Zeit, daß der Begriff der Ellipse endlich aus unseren Grammatiken verschwände [1]).

Freilich, man möchte beinahe wieder irre werden, wenn man sieht, wie in manchen Sprachgemeinschaften die sogenannte Ellipse beliebter und geläufiger zu sein scheint als in anderen. So glaubt Berneker beobachten zu können, daß das Russische im Auslassen von Verben viel weiter geht als die anderen slavischen Sprachen, und diese wieder weiter als die germanischen [2]). Er hat sich aber doch gehütet, diese Sonderart des Russischen aus dessen grammatischer Struktur zu erklären oder abzuleiten und bucht sie damit stillschweigend als ein Stilisticum; und nicht nur stillschweigend, denn er zeigt auch, wie solche Auslassungen des Verbums vorzugsweise wo nicht ausschließlich in modernen und volkskundlichen Texten vorkommen, die der Lebendigkeit der Umgangssprache nacheifern. Ich glaube hinzufügen zu dürfen, daß diese Texte auch die sinnliche Befangenheit und Schwere des Landvolkes abspiegeln und daß die russischen Ellipsen in Bernekers Material einem plumpen und klumpfüßigen Gang des Denkens, Erzählens und Sprechens so gut und vielleicht noch besser eignen als einem beschleunigten. Im übrigen verhält es sich mit ihnen genau wie mit allen anderen: man kann sie als Ellipsen betrachten, d. h. durch Ergänzung eines Verbums konstruieren, in Wirklichkeit sind sie keine. Z. B. konstruiert Berneker: *Was haben sie denn zu tun? Karten* (spielen sie) *und Klavier* (spielen sie) — *das ist ihre ganze Beschäftigung.* Aber sein *spielen sie* wird weder vom Verständnis, noch von der wissenschaftlichen Grammatik, sondern lediglich von unserem Scheinbegriff Ellipse gefordert.

Ebenso ist der *Pleonasmus* ein grammatisches Hirngespinst. Man pflegt darunter eine Steigerung oder Häufung der Ausdrucksmittel zu verstehen. Streng genommen ist ein solcher Luxus immer nur das Sonderrecht des Einzelnen, nicht der Sprache. Der Einzelne kann seine Meinung stärker oder schwächer, reichlicher oder unvollständiger ausdrücken als zum Verständnis des Gedankens nötig ist, der aus seinem Meinen herauswächst. Die Sprache an und für sich hat keine Meinungen, sie hat nur Denkformen, und diesen entsprechen aufs Haar die jeweilig geläufigen Ausdrucksformen. Es sind deren,

1) Was soll man sagen, wenn von lateinischen Grammatikern der historische Infinitiv noch immer aus einer Ellipse von *coepi* erklärt wird? Vgl. W. Kroll, Lateinische Philologie, in den wissenschaftlichen Forschungsberichten, Gotha 1919, S. 28.

2) Berneker, Ueber Ellipse des Verbums im Slavischen, im Arch. f. slav. Philol. 26. Band. Berlin 1904. S. 481 ff.

am sprachlichen Gedanken gemessen, weder zu viele noch zu wenige, denn dieser Gedanke selbst ist nichts anderes als das wirtschaftliche Maß oder der systematische Haushalt oder die Buchführung des Gesprochenen über seine Ausdrucksmittel. Zuviel oder zu wenig kann eine Sprache nur im Vergleich zu einer andern oder im Vergleich zu einem früheren oder späteren Stande ihres eigenen zeitweiligen grammatischen Haushaltes an Ausdrucksmitteln besitzen. Man kann daher von der Sprache ebensogut sagen, daß sie zu viel wie daß sie zu wenig Formen enthalte: zu viel, insofern sie früher ärmer war, zu wenig, insofern sie zu einer anderen Zeit reicher war oder sein wird. Man wird nicht behaupten wollen, daß sie deshalb Pleonasmen oder Ellipsen begehe. Solche kommen nur dem einzelnen Sprecher zu, indem er das eine Mal mehr, das andere Mal weniger ausdrückt als er eigentlich meint.

Das Meinen ist etwas Inneres und Individuelles, das im Begriff steht, sich zu äußern und allgemein zu werden, ist eine seelische Tätigkeit in dem zunächst noch unabsehbaren Verlauf ihrer Bewegung. Ob sie das Ziel erreicht oder nicht, und welches Ziel sie hat, läßt sich erst nachträglich beurteilen, wenn das Individuum mit der Aussprache seines Meinens zu Ende ist. Denn das Ziel wird — wofern es sich nicht um ein arrangiertes Scheibenschießen handelt — immer nur dadurch erkannt, daß man es trifft und erschießt. Das erschossene Ziel ist nun aber kein Ziel und die ausgesprochene Meinung kein Meinen mehr, sondern ein zum Ausdruck gediehener sprachlicher Gedanke. Ein verfehltes Ziel andererseits ist gar nicht zu erkennen, ist ein gegenstandsloses Meinen, das sich auf dem Weg seiner Verwirklichung in Unsinn und Nichtigkeit verliert. Es lassen sich sonach, wenn man es streng nimmt, nicht einmal in der Rede des Einzelnen Pleonasmen und Ellipsen feststellen. Das Zuviel kann, auch beim Einzelnen, geradesogut Zuwenig sein, die Ellipse geradesogut ein Pleonasmus. Vielleicht hat nie ein Künstler mit dem sogenannten Pleonasmus als Stilmittel toller gewirtschaftet als Rabelais. Wenigstens kommt es unserer nüchternen Sprachkunst von heute so vor. Aber es ist zu erwägen, daß die Ueberfülle der Worte bei Rabelais wesentlich als Ausbruch seines Temperamentes zu verstehen ist und erst in zweiter Linie als handwerksmäßig gepflegtes und gepflogenes Stilmittel. Als solches kann es freilich auch nicht vorhandene Temperamentsausbrüche vortäuschen wollen. Solange jedoch der »Pleonasmus« einem orgiastischen oder dionysischen Lebensgefühl entspringt, ist er gar kein Pleonasmus, sondern genügt nur gerade dem seelischen Expansionsbedürfnis, und es könnte gar

sein, daß Rabelais für seine Verhältnisse geradezu keusch und enthaltsam mit Pleonasmen umgegangen wäre. Je mehr man sich in seine Dichtung vertieft, desto ebenmäßiger und haushälterischer erscheint sie uns bei all ihrem Reichtum, und wer vermöchte schließlich zu sagen, wie viele seiner angeblichen Pleonasmen im Vergleich mit seinem seelischen Meinen nicht als Ellipsen gelten können.

Man sieht, wie diese Begriffe in der Schule oder auf dem Stand des sprachlichen Scheibenschießens sich gebildet haben, indem man aus dem Ziel eine Scheibe, aus dem Meinen ein Erfassen und Erfaßthaben, aus dem Inneren ein Aeußeres und Aeußerliches gemacht und die wirklichen Verhältnisse auf den Kopf gestellt hat.

Jedoch, bevor wir diese dogmatischen Begriffe zum Fenster hinauswerfen, betrachten wir, wie enge sie zusammengehören. Dem Pleonasmus und der Ellipse liegt als gemeinsamer Gedanke ein Begriff des Maßes zugrunde. Und warum soll man zur Charakteristik einer Sprache nicht von dem Maße der Ausdrucksmittel sprechen, die sie besitzt, die sie zu einer gegebenen Zeit, hier oder dort, dem Einzelnen zur Verfügung stellt, so daß er sie wählend und verzichtend aus ihr herausholen darf? Ebensogut wird man mit dem Begriff des Maßes auch den stilistischen, nicht nur den grammatischen Eigenheiten des individuellen Ausdrucks beikommen und sie in diesem oder jenem Punkte als übermäßig, zu Pleonasmen neigend, oder als dürftig und »elliptisch« charakterisieren können. So mag man in unverbindlicher Weise diese Begriffe immerhin zur Charakteristik benützen; zur Erklärung sind sie weder in der Wissenschaft der Sprache noch der des Stiles tauglich.

Nichts hindert uns, nun auch die Begriffe des Anakoluths und der Unterbrechung in ähnlicher unverbindlicher Weise hinzunehmen und zur Beschreibung der Sprache des Einzelnen sowohl wie der Gesamtheit zu verwenden. Denn es ist klar, daß der zusammenhängende Fluß der Sprache bald von innen, bald von außen her abgeteilt und sozusagen unterbrochen wird: sei es als Rhythmus der Einzelrede, sei es als geschichtlicher Ablauf der Sprachentwicklung. Man kann ein Zwiegespräch oder Selbstgespräch als abgehackt oder fließend kennzeichnen; man kann auch von der Entwicklung des Italienischen sagen, daß sie störungsloser verlief und weniger stark und oft unterbrochen wurde als die des Deutschen oder des Englischen. Auch hier ist der Grundgedanke ein Maßbegriff, und zwar das Zeitmaß.

Aber dieses Abmessen von sprachlichen Qualitäten ist unfähig, das Wesen der Sache zu erfassen. Wie will man in der Tat einen

Kausalzusammenhang finden etwa zwischen den vielen Anakoluthen in Cellinis Vita oder den vielen Unterbrechungen in Alfieris Tragödien und dem ungestörten Entwicklungsgang der italienischen Sprachgeschichte? Oder zwischen der Fülle des Rabelais'schen Stiles und dem Maß der ihm zur Verfügung stehenden grammatischen Formen, oder auch nur zwischen dem Wortschatz dieses Schriftstellers und dem der französischen Sprache seines Jahrhunderts? Im günstigsten Fall wäre das Verhältnis ein zahlenmäßiges, etwa so wie zwischen dem Ertrag eines Apfelbaums und dem des Landstrichs auf dem er steht.

Aus der alten Rhetorik läßt sich aber noch ein anderes Begriffspaar hervorholen, das die Wechselbeziehungen, um die uns zu tun ist, viel tiefer durchleuchtet. Das ist die Permutation und der Archaismus. Unter Permutation pflegt man zunächst die Verwendung von Satzgliedern in anderer als ihrer normalen, d. h. ursprünglichen und unmittelbaren Funktion zu verstehen. Man könnte diesen Vorgang auch als Uebertragung oder Stellvertretung bezeichnen, wie er in der Wortlehre und Stilistik ja tatsächlich als Metapher bekannt ist [1]). Dem Sprachforscher, insbesondere dem Syntaktiker ist der Begriff der Permutation zur Zeit noch kaum geläufig. Angenommen, es sei die ursprüngliche Funktion des romanischen Futurums, ein in der Zukunft zu erwartendes Ereignis zu bezeichnen: *il tuera = er wird (künftig) töten*, so wäre die Verwendung des Futurums als kategorischer Imperativ: *tu ne tueras pas! = du sollst nicht töten* eine Permutation. Eine andere Permutation des Futurums wäre seine Verwendung in potentialer Funktion: *il sera tombé malade = es ist möglich oder wahrscheinlich, daß er erkrankt ist.* Den neuesten Forschungen zufolge ist aber gerade die potentiale Funktion des romanischen Futurums älter oder jedenfalls in der gesprochenen Sprache, also im Vulgärlatein gebräuchlicher gewesen als die temporale. Unter dieser Voraussetzung wäre *il sera tombé malade* im obigen Sinn keine Permutation mehr. *Tu ne tueras pas!* bliebe zwar noch immer eine solche, hätte ihren Weg zum Ausdruck des kategorischen Imperativs aber nicht mehr von der Bezeichnung einer Zeit, sondern von der einer Möglichkeit aus genommen. Es empfiehlt sich daher, immer wenn man von Permutationen spricht, den sprachgeschichtlichen Normalstand anzugeben, von dem sie ausgegangen sein sollen.

---

1) Vgl. z. B. Richard M. Meyer, Deutsche Stilistik, München 1906, S. 110 f. wo die wichtigste Literatur über die Metapher verzeichnet ist.

Dies ist nun freilich ohne einige Willkür nicht zu machen. Denn das sprachliche Denken, seinem innersten Wesen nach fließend und weitertreibend, läßt sich auf keinen Normalstand festlegen, ganz abgesehen davon, daß Normalstand und Geschichte zwei schwer verträgliche Begriffe sind. Um bei dem Beispiel des Futurums zu bleiben, so ist schlechthin nicht auszumachen, ob die vulgärlateinische Vorstufe des französischen Futurums *cantare habeo — chanterai* dem modalen oder dem temporalen Denken zugehört. Schon die bloße Stellung der Alternative ist eine Vergewaltigung; denn wenn ich »das Singen vorhabe«, so kann dieses Vorhaben, je nach Zusammenhang und Gelegenheit, mein Wille, meine Pflicht, meine Freiheit, meine Bestimmung, mein Schicksal sein. Der Ausdruck *cantare habeo* kommt mit einem Spielraum der Bedeutung zur Welt, der schon sämtliche »Permutationen«, die er in der Sprachgeschichte durchlaufen wird, in nuce umspannt. Der Ausdruck ist sozusagen rund und rotiert, so daß bald die modale, bald die temporale Hemisphäre seiner Bedeutungsmöglichkeiten unter die Beleuchtung des sprachlichen Denkens gerät und *erscheint*. Ob man sagt, er permutiere vom Temporalen ins Modale oder umgekehrt, vom Müssen und Sollen ins Dürfen, Können und Wollen, oder umgekehrt, ist reine Konvention, und der Streit darüber müßig. Genug daß er permutiert und daß der Begriff der Permutation uns eine Handhabe gibt, um seine Bewegung festzustellen. Ist es doch ohnedem eine Sache der Wahl oder des Uebereinkommens, an welcher Stelle man den Blick in die rollenden Wellen des historischen Stromes hinabsenkt. Wer sich dieses konventionellen Momentes im Begriff der Permutation bewußt bleibt und Rechenschaft darüber abzulegen vermag, den wird der Begriff nicht hintergehen, sondern zuverlässig bedienen.

Eine andere Permutation ist die Verwendung des Präsens in der Funktion eines historischen Perfekt bzw. Präteritum.

Da ergriff, als sie den Führer fallen sahn,
Die Truppen grimmig wütende Verzweiflung.
Der eignen Rettung d e n k t j e t z t keiner mehr.
Gleich wilden Tigern f e c h t e n sie.

(Wallensteins Tod IV, 10).

Hier ist es offenbar die gesteigerte Teilnahme des Sprechers oder sein Wunsch, den Hörer zur Teilnahme zu zwingen, was dazu führt, das Vergangene in die sprachliche Denkform der Gegenwart zu rücken. Mit dieser Permutation, die in der neuhochdeutschen Sprache als ein wirkungsvolles Stilmittel oder jedenfalls als ein lebhafter Sprung empfunden wird, hat es nun aber im Altfranzösischen

eine besondere Bewandtnis gehabt. Sie ist dort so häufig, so gewöhnlich und stilistisch so schwach motiviert, daß man annehmen muß, es sei wenigstens in gewissen Zeiten und Gegenden des altfranzösischen Sprachgebrauches der funktionelle Unterschied zwischen Perfekt und Präsens so gut wie ganz vergessen gewesen [1]). Völlig wahllos und unbekümmert pendelt z. B. die Erzählung des Rolandsliedes zwischen den beiden Zeitformen: *Guenelon en piez se drecet* (Präsens) *si vint* (Perfekt) *devant Carlun; mult fierement comencet* (Präsens) *sa raisun e dist* (Perfekt). Die ganze Geschichte des Roland flimmert von Anfang bis zu Ende halb gegenwärtig, halb vergangen vor dem sprachlichen Auge. Kein Zweifel, daß dies mit dem Kunstcharakter der Dichtung zusammenhängt und insofern zum Stil gehört, zwar nicht zum individuellen Stil des Rolanddichters, aber zum Zeitstil und zum Gattungsstil. Denn wie die ganze ältere Chanson de geste der Franzosen, will auch der Roland nicht nur erzählen, sondern den Hörer bereden, will nicht in geruhsamer Anschauung ein Bild der Vorzeit malen, sondern läßt das Nachbild zum Vorbild werden, will Kreuzzugsbegeisterung auslösen und steigert die narratio aus den Tagen Karls des Großen in die evocatio und adhortatio der Zeitgenossen hinauf. — Die Sache hat aber auch ihr grammatisches Gesicht. Das Perfekt lief in der altfranzösischen Sprache tatsächlich Gefahr, durch präsentische Formen nicht nur gelegentlich ersetzt, sondern völlig verdrängt zu werden. In vielen nordfranzösischen Mundarten ist es denn auch ausgestorben. Ja, es ist heute sogar aus der Umgangssprache der Gebildeten fast ganz verschwunden und lebt nur als literarische Ausdrucksform noch in Büchern und feierlicher Rede. In gewissem Sinne, in gewissen Zusammenhängen mutet das Perfekt den modernen Franzosen schon als Archaismus an und gibt ihm als solcher die Möglichkeit zu neuen stilistischen Wirkungen. So dient es z. B. in einem Brief des Malers Henri Regnault († 1871), der von seinen kleinen Erlebnissen mit spanischen Zigeunerinnen erzählt, zur Hervorhebung der komischen Feierlichkeit eines Ereignisses. *Nous avons partagé avec elles notre modeste déjeuner et quand elles ont vu que nous étions de bons garçons . . . elles ont pris confiance et nous nous sommes quittés bons amis. Le lendemain elles sont revenues et nous avons fait poser les deux qui n'avaient pas posé la veille. Le surlendemain elles étaient*

1) Dafür sprechen auch die flexivischen Perfektformen der a-Konjugation. *chantat* kann sich lautgeschichtlich nicht aus *cantavit* entwickelt haben, denn dieses hätte ein *chantaut* ergeben müssen. Wahrscheinlich hat *cantatum habet, chantet at*, also eine präsentische Form hereingespielt. Vgl. K. v. Ettmayer, Vademecum für Studierende der roman. Philologie. Heidelberg 1919, S. 82—86.

*quatre: deux jours après elles amenaient leurs petits frères, puis les grands frères, puis les maris qui s'extasiaient sur les portraits déjà faits. Un jour ils* v i n r e n t *au nombre de douze!* [1]) — Anatole France läßt in seiner Meisternovelle Le crime de Sylvestre Bonnard den Antiquar Rafaello Polizzi, der nach einem kostbaren Manuskript gefragt wird, antworten: *J'ai vendu ce manuscript précieux à un amateur qu'il m'est défendu de nommer et qui, pour des raisons que je dois taire se voit obligé de vendre sa collection. Honoré de la confiance de mon client, je f u s chargé par lui de dresser le catalogue et de diriger la vente, qui aura lieu le 24 décembre prochain.* — Jeder verständige Franzose hätte einen Auftrag, der ja noch besteht und seiner Erledigung harrt, mit *je suis chargé* oder *j'ai été chargé* erwähnt. Der italienische Händler aber verrät durch den literarischen Archaismus dieses *je fus chargé* seine Aufgeblasenheit, seine *décente gravité*, wie der Erzähler sie nennt. Man hat, soviel ich weiß, auf das stilistische Kolorit des modernen Passé défini noch kaum geachtet [2]) und vor allem wohl deshalb nicht, weil es sich nur erst ankündigt und nur im Zusammenhang einer vertraulichen, wesentlich unliterarischen Rede als Archaismus erscheint und sich ertappen läßt; mit andern Worten: weil wir noch keine Syntax der französischen Umgangssprache besitzen. Denn nur innerhalb dieser, nicht in der Schriftsprache kann es heutzutage schon als archaisches Stilmittel wirken.

Diese Beispiele zeigen, wie eine Permutation — in diesem Falle die Uebertragung perfektischer Funktion auf das Präsens — in einer Sprache oder Sprachperiode bald seltener, bald häufiger vorkommt, und wie ihr, je seltener sie ist, eine um so stärkere individualisierende Macht des Ausdrucks innewohnt, und wie sie in demselben Maße in dem sie häufiger wird, vom Einzelnen zum besonderen und weiterhin zum allgemeineren Stilisticum abblaßt und schließlich aufhört eine Permutation zu sein. Sobald dieser Zustand erreicht ist, tritt der Archaismus ins Spiel. Die stellvertretende Form, in unserem Falle das Präsens, ist zum grammatisch rechtmäßigen Inhaber der Perfektfunktion geworden, und das entthronte Perfekt wird in die Rolle einer archaischen Stilfigur abgedrängt. In der Sprache der Gemeinschaft entbehrlich geworden und allmählich nicht mehr geduldet, beginnt es in der Rede des Einzelnen seine stilistischen Gastrollen zu spielen, vielleicht um eines Tages wieder

1) Fr. Klincksiek, Der Brief in der französ. Literatur des 19. Jahrhunderts. Halle 1912, S. 274.

2) Einige wenige unsichere Bemerkungen darüber macht Ch. Bally, Traité de stilistique franç. Heidelberg 1909, I, S. 263 und 309.

der Nachfolger seines Nachfolgers in der Grammatik zu werden, oder ganz daraus zu verschwinden.

Ein solches Wechselspiel kann rascher oder langsamer verlaufen, kann plötzlich stocken oder gar rückläufig werden — je nachdem. Setzen wir den Fall, daß in den nächsten Jahrzehnten das historische Denken der Franzosen noch schwächlicher wird, als es ohnedem ist, so kann ihrem Perfekt oder, wie sie es nennen, passé défini, eine Blütezeit als archaisches Stilmittel in der Rede der Einzelnen winken, und es kann desto »papierener« werden, je mehr es aus der Grammatik des Alltags verschwindet. Nehmen wir dagegen an, die Nation werde beschaulich und versenke sich in die Tiefen ihres geschichtlichen Werdens, so kann es geschehen, daß ihre passés définis, von denen so viele schon welk sind, sich wieder erfrischen. Es könnte aber auch sein, daß eine Wiedergeburt des historischen Denkens sie zu völlig neuen, nicht mehr verbal-flexivischen Mitteln triebe, um die zeitlichen Verlaufsformen der Vergangenheit zu kennzeichnen. Denn es weist zwar der Gebrauch des Perfekt auf ein historisches Denken hin, aber dieses ist darum nicht auf jenes allein und ein für allemal angewiesen. Der tiefste geschichtliche Denker der Franzosen dürfte Tocqueville gewesen sein, aber in seinem klassischen Buch über das Ancien Régime wird man verhältnismäßig nur wenige Perfekta finden. Denn er erzählt nicht; er schildert und zergliedert auch nicht, er e n t w i c k e l t.

Was die sprachlichen Formen vom Gebrauch des Einzelnen zu dem der Gemeinschaft aus- und einrücken läßt, ist also nicht das selbständige, vom Leben abgelöste und in die Logik erhobene Denken; es sind die psychologischen Verwobenheiten des Denkens mit dem Leben selbst. Auch dafür ein Beispiel. Eine der gewöhnlichsten, den Angehörigen der indogermanischen Sprachen zur zweiten Natur gewordenen Permutationen ist die metaphorische Verwendung der Vergangenheit zum Ausdruck der Nichtwirklichkeit oder Unwahrscheinlichkeit. Dieser Erscheinung ist Eugen Lerch in einer gehaltvollen Arbeit über »Die Bedeutung der Modi im Französischen« (Leipzig 1919) nachgegangen. Ob man einen Wunsch im Konjunktiv der Gegenwart ausdrückt oder in dem der Vergangenheit: *à Dieu ne plaise!* oder: *plût à Dieu*, das macht keinen objektiven, d. h. keinen logischen Unterschied. Der erste Wunsch kann genau so erfüllbar sein wie der zweite. Es bezieht sich auch nicht der zweite im Unterschied zum ersten auf die Vergangenheit, sondern beide auf die Gegenwart. Auf die Vergangenheit bezogen müßte es eher lauten: *eût-il plu à Dieu!* Der Unterschied ist wesentlich subjektiv, d. h.

psychologisch. »Man wünscht im Präsens, wenn einem die Erfüllung des Wunsches relativ wahrscheinlich vorkommt; im Imperfektum dagegen, wenn man sie für relativ unwahrscheinlich hält« (Lerch), also wenn man unsicher ist. *Möge er kommen!* aber: *o, daß er käme! — qu'il vienne!* aber: *qu'il vînt! — venga!* aber: *venisse! — veniat!* aber: *utinam veniret!* Was nun aber der Begriff der Vergangenheit mit dem der Unwahrscheinlichkeit, oder gar mit der Unsicherheit des Sprechenden zu tun hat, ist logisch gar nicht auszumachen und von Lerch auch nicht gezeigt worden. Wohl aber kennen wir alle aus tausendfach schmerzlicher Erfahrung das seelische Moment, das beide aufs engste verknüpft. Es ist unsere Ungeduld, es ist die Gespanntheit unseres Wunsches, die ganz und gar auf die Zukunft zielend nur von dieser die eigene Erlösung, d. h. die Erfüllung mit Wirklichkeit haben will. Nur in der Perspektive des Ungeduldigen kann daher die Nicht-Zukunft, nämlich die Vergangenheit, zum Reiche des Wesenlosen, Unwirklichen und Unwahrscheinlichen, die Zukunft aber zu dem der Wirklichkeit werden. An und für sich betrachtet ist ja nichts so wahrscheinlich und sicher wie das Vergangene, so sicher wie der Tod. Im Affekt der Ungeduld jedoch kehrt das Verhältnis sich um: die Vergangenheit wird zum Bilde und Symbol des Unsicheren und Unwahrscheinlichen. Was man mit Gespanntheit von der Zukunft erwartet, das will man, weil es dann erfüllt und sicher w ä r e, schon gleich als etwas Vergangenes haben und sucht es auch — weil eben der Ungeduldige immer am verkehrten Orte sucht — dort, wo es nicht zu finden ist, in der Vergangenheit. Entspannte, geduldige und zuversichtliche Wünsche dagegen, sofern es dergleichen geben mag, bedienen sich des Futurums: *Er wird schon kommen! cela sera possible.* Das lateinische Futurum ist ja ursprünglich ein Wunschmodus gewesen. — Das seelische Gesetz, nach dem die Ungeduld ihre Wünsche auf die Vergangenheit beziehen muß, ist so allgemein und so positiv, daß man es geradezu steigern und dahin formulieren kann, daß der Ungeduldige, je gespannter er wird, desto tiefer in die Vergangenheit zurückgreifen muß: *o, daß er käme! — o, daß er da wäre! — o, daß er doch schon gekommen wäre! — — venisse! — fosse di già venuto! — — utinam veniret! — venerit — venisset* und vulgär sogar: *venutus esset — fuerit — fuisset!* All das kann durch Permutation zur Gegenwartsbedeutung kommen. So werden, indem e i n e Permutation die andere nach sich zieht, alle Stufen der Vergangenheit durchlaufen, nur um in der Gegenwart die Ungeduld eines auf die Zukunft gespannten Wünschens sich sprachlich austoben zu lassen.

Man wird nicht fehl gehen, wenn man annimmt, daß gerade d i e s e Gruppe von Permutationen d e s h a l b so geläufig und in den germanischen, romanischen und slavischen Sprachen so beliebt und jederzeit zur Hand ist, weil das Gefühl, das ihr zugrunde liegt, so elementar, so einfach, so rein formal ist: ein Gefühl der Spannung, wie es in allen Zeiten und Völkern das menschliche Wünschen zu begleiten pflegt. Und doch wäre man schlecht beraten, wenn man verallgemeinern und nun behaupten wollte, daß die Gebräuchlichkeit einer Permutation von solchen Gefühlselementen a l l e i n bestimmt wird und sich nach psychologischen Gesetzen ermessen läßt. Eine andere, der vorigen verwandte und entgegengesetzte Permutation ist die Verwendung des Modus Realis der Vergangenheit an Stelle des Irrealis:

> Mit diesem zweiten Pfeil durch s c h o ß ich Euch,
> Wenn ich mein liebes Kind getötet hätte

statt: *Wenn ich getötet hätte, so hätte ich durchschossen.* Offenbar drückt der Realis *durchschoß* die Sicherheit, völlige Entspannung und kalte Geduld der Erwartung aus. Dies hat Emil Palleske richtig gefühlt, wenn er in seiner »Kunst des Vortrags« (Stuttgart 1884, S. 101) empfiehlt, mit dem *Euch* nicht in alle Lüfte dahinzufahren, sondern den Ton zu senken, weil eben dadurch die »allerfurchtbarste Gewißheit«, d. h. die Entspannung hörbar werde. — Während nun im Deutschen diese Redefigur als eine verhältnismäßig seltene, stilistisch sehr stark und geradezu emphatisch wirkt, ist im Französischen dieselbe Art Realis pro Irreali durchaus geläufig und dementsprechend ausdrucksschwach: *s'il ne pleuvait pas, je venais.* — »Wenn es nicht regnete, so kam ich« — das würde unserem Ohr höchst stelzenhaft klingen. Aber dabei ist unmittelbar kein völkerpsychologischer Unterschied zwischen deutschem und französischem Empfinden im Spiel, sondern der verschiedene Haushalt der beiden Sprachen. Das deutsche Präteritum ist flexivisch und funktionell etwas wesentlich anderes und steht dem Plusquamperfekt bzw. Konditional viel weniger nahe als das romanische Imperfekt, in dem sich von jeher modales und temporales Denken berührt haben. In dem altfranzösischen Satze: *Vis atendeie qued a mei repaidrasses* (Alexiuslied) kann *atendeie* geradesogut »ich erwartete« wie »ich hätte erwartet« bedeuten. Daher denn auch der Sprung von *je fusse venu* bzw. *je serais venu* zu *je venais* wesentlich leichter und öfter geschehen kann als der von *ich wäre gekommen* zu *ich kam.*

Wir haben somit, was die Geläufigkeit einer Permutation betrifft, mit den besonderen Bedingungen der Sprachgeschichte sowohl

wie mit den allgemeineren der Psychologie zu rechnen. Und diese beiden Ordnungen durchflechten sich derart, daß sie uns in steter Gegenseitigkeit und Ablösung vom Verständnis der häufigsten und ausgebreitetsten Permutationen zu dem der allerseltensten und einmaligen hinübergeleiten. Auch dafür ein Beispiel. Eine berühmte Permutation, die nur ein einziger Mensch in einem einzigen Zeitalter und nie wiederkehrenden historischen Augenblick und nur auf neufranzösisch hat aussprechen können, ist das seither so oft wiederholte, aber nur eben als Zitat wiederholte Wort Ludwigs XIV.: *L'état c'est moi.* »Persona pro re« oder »res pro persona« pflegen die Rhetoriker einen solchen Ausdruck zu nennen. Denn einesteils ist die persönliche Bedeutungsfunktion von *moi* zur sächlichen verwandelt: *cela est moi,* andererseits ist die sächliche von *état* personalisiert: *l'état est une personne.* Ich sage personalisiert, nicht personifiziert, denn die Meinung ist nicht, daß Ludwig das Ich des Staates, sondern der Staat als Ich sei, etwa geradeso — und daraus mag man ersehen, wie alt und psychologisch allgemein diese Denkform ist — geradeso wie Poseidon für die Griechen nicht der Gott des Wassers oder des Meeres war, sondern das Meer als Gott, d. h. als weltbeherrschende Macht, als Grundlage der Schiffahrt, des Völkerverkehrs, der Städtegründung usw. Daher denn Poseidon als Erbauer von Ilion und Beschützer von Athen erscheint. Wie im griechischen Mythos die Menschengestalt nicht zur Naturkraft erniedrigt oder allegorisiert, sondern zu einer geistigen Macht der Natur erhöht und als Person vorgestellt wird [1]), so spricht sich in dem Worte des französischen Selbstherrschers ein Mythos aus, der dem antiken Denken analog ist. Daher denn auch Ludwig sich gerne als Ares oder Helios abbilden ließ. Indem man geistige Mächte sich anschaulich vorstellt, werden sie zu Personen. Eine Person war aber Ludwig sowieso schon; weshalb sein Wort nicht dazu auffordert, ihn sinnlich anzuschauen, sondern ihn sachlich zu denken als eine Macht, als ein Prinzip. Einen geläufigen, grammatisch normalen Ausdruck für das sachlich gedachte losgelöste Ich hat das Französische sich in dem absoluten Fürwort *moi* aber erst im Laufe des 16. Jahrhunderts gesichert und reserviert. Noch bis in die Jahre 1550 hinein, sogar in den Komödien des Larivey (1540—1611), findet man noch *je* in absoluter Verwendung mit *moi* konkurrierend: *et je, ton serf, Seigneur, t'ay supplié; — ie, qui n'ay accoustumé frapper telle canaille . . . m'accostay* [2]). Dieses absolute *moi* pflegte man, nachdem es sich

1) Am klarsten und schönsten ist diese Einsicht von Hegel formuliert worden.
2) Brunot, Histoire de la langue fr. 2. Bd. Paris 1906. S. 414.

das Glas mit einem Bad vereinigen kann. Hier wird die Permutation zur Umschreibung. — Einen Schritt weiter, und wir geraten in die Geheimsprachen, in deren Psychologie und gramatische Konvention man eingeweiht sein muß, um ihre Uebertragungen aus der gewöhnlichen Sprache zu verstehen. So schreibt z. B. der Studiosus der Rechte Antonio Brocardo aus Padova am 16. Januar 1531 an die Kurtisane Marietta Mirtilla das folgende: *Se contrapontizate in amaro col carnifico, che farete coi gaii di vostrise? Gli dovete ammartinare et carpir la perpetua dal fusto con quelle cerette fratenghe, le quali con le seste alla calcosa morfisco di tutta perpetua.* Jedermann sieht, daß es italienisch ist, und doch versteht es nur der Eingeweihte; denn es ist italienisches Rotwelsch und wird von dessen Kennern etwa folgendermaßen gedeutet: *Se voi mormorate del fratello, che farete con gli amanti vostri? Li dovete pugnalare e strappar loro l'anima dal corpo con quelle buone manine, le quali con le ginocchia in terra bacio di tutta anima*[1]). — Noch einen Schritt und wir sind in eine völlig andere Sprache, in die »Fremdsprache« übergetreten, zu der man von der eigenen Sprache her weder durch metaphorisches noch durch umschreibendes Permutieren gelangen kann. Dort wo der Sinn einer Sprache nicht mehr durch Permutation aus ihr selbst erfahren, erraten, erschlichen wird, sondern »übersetzt« werden muß, hört diese Sprache auf und beginnt ein neues Sprachsystem. Der Begriff der Permutation findet demnach seine natürliche Grenze und Ablösung an dem der »Uebersetzung«.

Er kann nach der anderen Seite auch auf eine unnatürliche, plötzliche und irrationale Schranke stoßen, nämlich das Mißverständnis. Während das Unverständnis der fremden Sprache eine ganze Sprachgemeinschaft als solche beschränkt und insofern etwas Systematisches hat, widerfährt das Mißverständnis wesentlich nur dem Einzelnen und auch ihm nur als vereinzelter Zufall, als ein momentanes Abreißen oder Aussetzen der seelisch-sprachlichen Vermittlung zwischen Sprecher und Hörer. Daher die ärgerliche und komische Wirkung z. B. in dem folgenden Zwiegespräch zwischen einem Offizier und einem Bauern. *Où vas-tu, bon homme? — Tout devant moi. — Mais je te demande où va le chemin que tu suis? — Il ne va pas, il ne bouge. — Pauvre rustre. ce n'est pas cela que je veux savoir. Je te demande si tu as encore bien du chemin à faire aujourd'hui? — Nanain da, je le trouvarai tout fait. — Tu parois, Dieu me damne, bien gaillard, pour n'avoir pas dîné. — Dix nés? Qu'en fera-je de dix? Il ne m'en faut qu'un.* (Cyrano Bergerac, le pédant joué II, 2.)

---

1) Rod. Renier, Svaghi critici, Bari 1910, S. 13.

Man beachte, wie das Mißverständnis hier immer dadurch entsteht, daß der Bauer, sei es aus Unfähigkeit, sei es aus Verschmitztheit sich den gebräuchlichen Zusammenhängen verschließt, sich störrisch gegen ein Mitmachen so geläufiger Permutationen stemmt wie das »Gehen eines Weges«, das »Machen eines Weges«. Statt dessen klammert er sich an den buchstäblichen, unlebendigen, d. h. unpermutierten Sinn der Wörter *chemin*, *aller* und *faire*, zerreibt das Sprachverständnis und atomisiert schließlich nicht nur den Zusammenhang der Sätze, sondern sogar die Einheit der Wörter: *dîner* wird ihm zu *dix nez*.

Wenn man verstehen will, was eine Permutation eigentlich ist, so muß man sich derartig krasse Störungen ihres Zustandekommens vergegenwärtigen. Sie ist im Geiste des Einzelnen, der sie macht, ein Vorgang, durch den eine bestimmte, von der Sprache ihm dargebotene Bedeutungsform untertaucht, sich verdunkelt, einschläft oder zeitweise verblaßt, um einer neuen, zwar ebenfalls von der Sprache dargebotenen, aber doch noch ferneren, weniger gewöhnlichen, frischeren, nur erst selten oder auch noch nie verwirklichten Bedeutungsform Raum zu geben und diese neue im Bewußtsein aufleuchten zu lassen. Der Bauer kann zu dem Sinn von *dîner* nicht gelangen, teils weil er ihm zu neu und zu fern ist, teils weil in seinem harten Schädel die alten und nahen Bedeutungen, die sich ihm mechanisch an den Lautkörper *diné* haften, nicht ablösen, untergehen und einschlafen wollen. Die Permutation ist sonach derjenige Moment im Leben der Sprache, der aus der Beschattung eines Ausdrucks eine andere Belichtung desselben Ausdrucks herausholt. Es wandelt sich in ihr der Sinn, nicht die Form, oder die Form nur als Bedeutungsform, es wandelt sich in ihr die Bedeutung, nicht die Funktion, oder die Funktion nur als Bedeutungsfunktion, es wandelt sich in ihr das Verstehen, nicht das Sprechen, d. h. es wandelt sich auch das Sprechen, aber nur sofern es auf Verständnis zielt und gemeint ist, nicht insofern es artikuliert wird, es wandelt sich in ihr schließlich auch die Artikulation, aber nur insofern ein rednerischer Sinnakzent dabei mitwirkt. Man könnte sagen: die Permutation ist, im Unterschied vom Lautwandel und von anderen grammatisch-historischen Wandlungen, der Seelen- oder Sinnwandel der Sprache. Man erkennt sie daran, daß sie alle äußeren und grammatisch überkommenen Formen zunächst unberührt läßt und sie nur mittelbar unterhöhlt, indem sie die inneren Formen verschiebt. Der Begriff der Permutation umspannt die sämtlichen spontanen Wandlungen auf dem Gebiet der inneren Sprachform,

wobei man nicht vergessen darf, daß »außen« und »innen« bewegliche Bestimmungen sind, mit denen man, wie beim Schälen einer Zwiebel, vom Aeußersten zum Innersten schrittweise vordringen und das jeweils Innere zu einem Aeußeren machen kann.

An den äußeren Formen erkennt man unmittelbar die Zugehörigkeit des Einzelnen zu seiner Sprachgemeinschaft, erkennt man, ohne sich um den Sinn der Rede viel zu scheren das Schwäbische des Schwaben, das Russische des Russen. Die äußeren Regeln binden den einen wie den andern. In dieser Hinsicht ist es etwas Aeußeres, daß dem Romanen die Sonne als Maskulinum und dem Deutschen als Femininum gilt. Wenn aber Fritz Reuter die Sonne zur Schwester der Butterblume macht und dichtet:

De Botterblaum, deip in de Bläder
Mit ehren Sünnenangesicht,
Kickt nah de Sünn, as wull sei fragen:
»Na, Swester, segg, kann ik't woll wagen?
Un krieg' w' nahgradens beter Weder?« . . .

und wenn der heilige Franziskus von Assisi dagegen in der Sonne seinen *Messer lu frate Sole*, seinen leiblichen Bruder sieht, so ist jenem die Weiblichkeit und diesem die Männlichkeit der Sonne zu etwas Innerem geworden. Diese inneren Formen, d. h. die Anschauungen der Sonne als Schwester und Bruder sind für Reuter und Franziskus von ihren Sprachen zwar vorbereitet und ermöglicht worden, aber sie verwirklicht, erfüllt und ausgeführt zu haben ist ihre persönliche Tat. Das Neue daran, das Spezifikum der Permutation steckt nicht in der Auffassung der Sonne als Weib oder Mann: denn diese wäre eher als Archaismus zu buchen; es steckt im Erweitern und Uebertragen des Wortsinnes von Schwester und Bruder auf außermenschliche Verhältnisse. Zunächst ist aber das Entscheidende für uns, daß eine Permutation eben deshalb, weil sie ein inneres Umformen ist, immer vom Einzelnen, nie von der Sprache als solcher gemacht wird. Und mag sie noch so geläufig werden, mögen noch so viele Einzelne sie nachtreten, solange sie es als Einzelne, d. h. mit eigenem Gedanken denkend tun, bleibt es ihre, der Einzelnen, Sache. Demgegenüber erscheinen alle diejenigen Neuerungen, die sich an der Sprache als solcher vollziehen, als das Aeußerliche, mag es nun ein Lautwandel, eine Analogie, eine Kontamination, Differenzierung, Grammatikalisation oder allgemeiner Bedeutungswandel sein. Diese grammatischen Wandlungen werden nicht von den Sprechenden gemacht; sie werden von der Sprache erlitten und erscheinen nur dadurch als Wandlungen, daß der historische Grammatiker einen

früheren mit einem späteren Zustand der Sprache vergleicht und die Verbindungslinie zwischen diesem und jenem als einen Wandel betrachtet. In Wirklichkeit hat aber kein Wandel, sondern eine Wanderung des beobachtenden Auges stattgefunden [1]).

Der permutierte Ausdruck dagegen ist nicht später als der unpermutierte; er ist auch nicht früher. Denn nicht nachdem, sondern indem und dadurch, daß der unpermutierte erlischt, tritt der permutierte in Erscheinung. Dies ist kein chronologisches, sondern ein logisches, oder, wenn man will, dialektisches Verhältnis, etwa so wie das von Materie und Form, oder von Potenz und Akt. In der Tat ist der unpermutierte Ausdruck als der in der Sprachgemeinschaft und Grammatik gültige nichts als die allgemeine Anlage, Möglichkeit oder Potenz zum Permutieren, genau so wie die Sprache für jeden Einzelnen, der ihr angehört, die äußere und materielle Möglichkeit zum Sprechen bietet. Damit der Einzelne nun aber praktisch auch zum Sprechen komme, muß das Möglichkeitensystem der Sprache mit all seinem kasuistischen Regelwerk in ihm untergehen. Denn dieses Sprechen will spontan werden, jenes System aber muß mechanisch bleiben. Ich erinnere an die Fabel vom Tausendfüßler, der plötzlich nicht mehr von der Stelle kam, weil er sich einfallen ließ, nach dem System seines Gehwerkes gehen zu wollen, wodurch er seine eigenen Beine als etwas Aeußerliches behandelte und die Herrschaft darüber verlor.

Unter Permutation im weitesten Sinn des Wortes (und unter Einschluß des Archaismus) verstehen wir sonach die praktische Verwirklichung von Möglichkeiten, die dem Einzelnen von seiner Sprache nahegelegt und von ihm im besonderen vollendet werden.

Da erhebt sich nun freilich die Frage, ob man denn soliderweise mit sprachlichen Möglichkeiten rechnen darf, die etwa nicht vollendet werden, und welche Mittel man dann hat, um diese ungelegten Eier festzustellen? Keinenfalls kann die Sprachgeschichte sich darauf einlassen. Sie muß mit der Voraussetzung arbeiten, daß alles was in einer Sprache zu einer gegebenen Zeit gemacht wird, auch möglich war. Nicht mehr und nicht weniger. Daher ihr alles was nicht gemacht und nicht gebraucht wurde, unmöglich erscheint. Und doch wird man nicht glauben wollen, daß alles mögliche in der Geschichte einer Sprache verwirklicht ist. Hier handelt es sich immer nur um ein jeweiliges und bestimmtes, nicht um ein beliebiges Mögliches. Auch fällt es uns nicht schwer,

---

1) Wer dies eingesehen hat, wird nicht mehr die sinnlose Frage nach den Ursachen des Lautwandels tun, über die so viele Tinte schon geflossen ist.

eine Reihe von Permutationen herzuzählen, die z. B. im Altfranzösischen sehr wohl möglich, ja sogar außerordentlich naheliegend waren und trotzdem nur in ganz bestimmtem, eng begrenztem Umfang gemacht worden sind. So der Gebrauch eines qualifizierenden abstrakten Genitiv anstatt eines Adjektivs: *reis de glorie* für *reis glorios*, *reis de majesté* für *roi majestueux*, *chaërc de glorie* u. a. Soviel man bis jetzt hat nachweisen können, kommt diese Figur nur in altfranzösischen Bibelübersetzungen vor [1]) und wäre doch in hunderterlei anderen Zusammenhängen möglich gewesen, da ja *de* die Herkunft, Abstammung, Zugehörigkeit, Art und damit natürlich auch die Eigenschaft eines Nomens zu bezeichnen schon von jeher im Romanischen und ältesten Französischen geeignet war. Das bezeugen einige formelhaft gewordene Ausdrücke: *de bon aire*, später *débonnaire* (Adjektiv), *de bell aire*, *de put aire*. Aber zur freieren und weiteren Ausdehnung dieser Figur scheint zunächst nur die biblische Vorlage einige Anregung gegeben zu haben. Erst später, man weiß noch nicht genauer wann und wieso, ist das Französische in der Ausnützung dieser uralten Möglichkeit weiter gegangen und hat Wendungen geschaffen wie *un homme de coeur*, *de mérite*, *d'esprit*, *de grande intelligence* und viele ähnliche, Wendungen, die man von jeher hätte sagen können, die man aber doch erst nach einiger Schulung des Abstrahierens und Analysierens hat denken können [2]). Denn um sie denken zu können, muß man gelernt haben, eine Eigenschaft als Wertbegriff zu fassen und umgekehrt. *Un homme de coeur* ist *un homme qui vaut ou excelle par la qualité du coeur.* — Aehnlich verhält es sich mit dem Genitiv als Ausdruck eines absoluten Superlatives: *li Dieus des Dieus*, *le cantique des cantiques*, *en siecles de secles.* Auch sie sind zunächst auf das biblische Denken beschränkt geblieben: und man könnte lange suchen, bevor man etwa bei einem Trobador oder Trouvère eine Wendung wie *la domna de las domnas*, *la dame des dames*, *la reine des reines* fände. So naheliegend uns nachträglich in sprachlicher und seelischer Hinsicht etwas Derartiges scheinen möchte, es ist mir, soviel ich weiß, vor Ausgang des Mittelalters noch nie begegnet.

---

1) Vgl. Trénel, l'ancien Testament et la langue fr. au moyen âge. Pariser These 1904.

2) Altfranzösische Beispiele wie *dame de valor*, *chevaliers de vasselage*, *de nobileté* möchte ich nicht ohne weiteres als »qualitative Genitive« gelten lassen, weil die Abstrakta *valor*, *vasselage*, *nobileté* noch stark konkrete bzw. kollektivistische und personalistische Nebenbedeutungen behielten. Etwas Aehnliches gilt für altitalienische Ausdrücke wie *fuoco d'amore*, *rime d'amore*, *spirto d'amore*, die mit *fuoco amoroso*, *spirito amoroso* noch nicht ganz gleichwertig sind.

Auf der andern Seite fehlt es auch nicht an Permutationen, die früher in Schwung waren, die auch heute noch möglich wären und trotzdem nicht mehr gemacht werden, Wendungen, die man zwar immer noch verstehen, denken und meinen, aber füglich nicht mehr sagen kann. So der Gebrauch von *il y a* im Sinne eines passiven Hilfszeitwortes, wobei das grammatische Objekt zu *il y a* als Subjekt fungiert und zugleich das psychologische Prädikat ist: *En ton mostier, por tant que nos vivons, n'avra mais dite ne messe ne leçon. — Mout i ot cierges alumez. — Adonc i ot main e larmæ plorede. — Et y eut bataille donnée, que les Samiens gaignèrent. — Il a là fors venu un menestrel* usw. [1]). Im Neufranzösischen haben sich die Funktionen von Subjekt und Objekt, von Aktiv und Passiv, *avoir* und *être* so weit voneinander abgegliedert, daß die Ueberführung der einen in die andere kaum mehr möglich ist. Nur die psychologische Möglichkeit, kaum mehr die grammatische, besteht noch in der Erinnerung an den früheren Sprachzustand. Daher der Franzose, der heute Gebrauch davon macht, keine Permutation, sondern einen Archaismus begeht. Archaisch sind Wendungen wie *Il n'y eut que deux hommes tués dans ce combat* (Voltaire) statt *deux hommes de tués.* Geradezu unmöglich aber wäre es heute zu sagen: *il n'y eut tués que deux hommes*, was im Mittelalter ganz gewöhnlich war.

Einer der bekanntesten Archaismen des Neufranzösischen ist die Unterdrückung des Artikels. Sie mutet meist formelhaft, sprichwörtlich, altfränkisch an. *Poverté n'est pas vice. — Il y a commencement à tout. — Tout qui reluit n'est pas or.* Im Altfranzösischen war hier das Fehlen des Artikels nicht nur möglich, sondern die Regel. Heute ist es nur als latente Erinnerung an jene frühere Möglichkeit noch möglich.

Wie zu der Permutation, so bietet also auch zum Archaismus die Sprache als solche immer nur die Möglichkeit. Sie gibt dem Einzelnen die Erlaubnis dazu, begeht ihn aber nicht selbst. Der Einzelne könnte innerhalb des Neufranzösischen geradesogut wie *Poverté n'est pas vice: La poverté n'est pas un vice* sagen. Er hat vom Standpunkt der Grammatik aus die Wahl und steht, bevor er den Archaismus begeht, zwar nicht vor einem Akte der subjektiven Willkür, aber doch vor einer objektiven Möglichkeit, es zu tun oder zu lassen. Und doch ist meine Stellung im Angesicht eines Archaismus eine andere als einer Permutation gegenüber. Jemand der neu an die französische Sprache herankommt, etwa ein guter deutscher Schüler, der gerade die Regeln über den Gebrauch des französischen

1) Vgl. Jos. Haas, Französische Syntax. Halle 1916, § 117 und 92.

Artikels gelernt hat und nun Sätze wie »Armut ist kein Laster« übersetzen soll, wird sagen: *la poverté n'est pas un vice* oder *tant qu'il y a de la vie, il y a de l'espérance.* Erst der Lehrer wird ihm eröffnen müssen, daß die französische Sprache für so volkstümliche Lebensweisheit aus alter Zeit noch Formeln ohne Artikel bewahrt. Der geborene französische Jüngling dagegen, der nicht neu an die Sprache herantritt, sondern in ihr und mit ihr aufgewachsen ist, wird ziemlich spontan den archaischen Ausdruck gebrauchen. — Noch ein zwingenderes Beispiel. Ein Franzose erzählt mir: *il brandit un bâton en guise de lance.* Ich frage ihn: Was heißt denn *guise?* Er weiß es nicht, weiß nur, daß *en guise de* ungefähr soviel ist wie *en manière de* oder *au lieu de;* denn das Wort *la guise* aus germanischem *wisa* (Weise) kommt im Neufranzösischen nicht mehr frei, sondern nur in festen Verbindungen vor, wie *à guise, en guise de, chacun à sa guise,* ist also nur in bestimmten Zusammenhängen noch möglich und lebendig. Ich kann den Archaismus nur dann und nur dadurch begehen, daß ich in das alte ausgefahrene Geleise gerate, auf dem er liegt.

Demnach könnte es scheinen, daß der Archaismus, im Unterschied von der Permutation, schließlich doch ein gedankenloses Hinnehmen und Mitmachen vererbter, gewohnheitsmäßiger und erstarrter Ausdrucksformen bedeute und daß das Formelhafte an ihm etwas Mechanisches und Totes sei. Haben wir nicht soeben gesehen, wie das Wort *guise* dem Sprecher, der es gebrauchte, tot war? Aber sind ihm nicht in demselben Satze die Wörter *il, un, en, de* an und für sich genommen ebenso tot, d. h. ebensowenig lebendig? Auch ihnen strömt der belebende Sinn erst aus dem Zusammenhang des ganzen Satzes zu: *i l brandit u n bâton e n guise d e lance.* Auch sie sind im erweiterten Verstande des Wortes archaisch; archaisch nämlich insofern, als sie durch Formalisierung und Grammatikalisation ihre eigene, unmittelbare Bedeutungsfülle verloren haben. Ihr ehemaliger Sinn ist ihnen äußerlich geworden, daher sie ihn jedesmal wieder neu aus der Gelegenheit b e z i e h e n müssen. Leo Spitzer hat in einer schönen Studie gezeigt, wie die französischen Symbolisten eine Reihe verblaßter Formwörter, Präpositionen, Konjunktionen u. dgl. durch neue Zusammenhänge ihrem alten ursprünglichen Sinne wieder zugeführt und sie erfrischt haben. So z. B. das *de par* der Urheberschaft, das den regierten Begriff zur Personifikation erhebt:

. . . . et je suis
Calme comme est l'Aurore ayant vaincu la Nuit
Et pur *de par* le vent, la mer et la fontaine!

»Von des Windes, des Meeres und der Quelle Gnaden, würde man im Deutschen übersetzen«[1]). Das alte *de par* (<*de part*) bekommt einen neuen Sinn, der schließlich kein anderer ist als sein ursprünglicher. Nicht anders verhält es sich, wenn Ludwig Uhland dichtet:

Ich hab' bezwungen der Knaben acht,
Von jedem Viertel der Stadt:
Die haben mir als Zins gebracht
Vierfältig Tuch zur Wat.

Das Wort *Wat* war im Jahr 1808, da Uhland es gebrauchte, völlig veraltet. Nun wirkt es aber desto farbensatter und prunkhafter in seinem neuen Zusammenhang. Das sprachliche Wesen und der Ausdruckswert des Archaismus liegt also nicht in dem mechanischen Moment der Hinnahme des ererbten Sprachgutes, sondern in dessen stilistischer Wiedergeburt: ähnlich wie das Wesen der Permutation nicht in der Verblassung des alten Sinnes, sondern in der Belichtung des neuen zu suchen ist. Für beide Figuren ist der mechanische Moment lediglich die Voraussetzung oder das Sprungbrett.

Jetzt erhebt sich aber die Schwierigkeit, ob und wie man die beiden noch unterscheiden kann. Denn, wenn man die Begriffe »Permutation« und »Archaismus« so sehr ins Weite treibt, wie wir bisher getan haben, wird es bald keinen sprachlichen Ausdruck mehr geben, der nicht archaisch und permutiert zugleich wäre. In der Tat läßt sich jede beliebige sinnvolle Redewendung als Permutation so gut wie als Archaismus, und umgekehrt, betrachten. Nehmen wir z. B. die Präposition *parmi*, deren nachdrücklicher Gebrauch bei den Symbolisten von Spitzer hervorgehoben wird in Versen wie

. . . la ville en deuil qui dort
Et n'a plus de vaisseaux *parmi* son port.

Von den heute geläufigen Gewohnheiten aus betrachtet, muß *parmi* hier überraschen und wäre *dans son port* zu erwarten gewesen; denn *parmi* pflegt man nur dort zu verwenden, wo ein Aufenthalt inmitten eines ausgedehnten, unbestimmten, ins Uebersinnliche verflüchtigten Raumes oder inmitten einer Vielheit von Dingen gemeint ist: *parmi une telle agitation*, *parmi son trouble*, *parmi le peuple*, *parmi les livres* u. dgl. Insofern ist der dichterische Ausdruck *parmi son port* eine

1) L. Spitzer, Aufsätze zur romanischen Syntax und Stilistik, Halle 1918, S. 292. Freilich hat Spitzer die zwei Momente, die hier in Betracht kommen, nicht auseinandergehalten und hat sich nie die Frage gestellt, inwieweit es sich im Stil der Symbolisten um eine Wiederauffrischung des Wortsinns durch Archaismus oder um eine Erweiterung desselben durch Permutation handelt. Zumeist sind beide Momente zugleich im Spiel und lassen sich nicht trennen, wohl aber begrifflich unterscheiden.

Permutation: denn die heutige Bedeutungsgrenze von *parmi* wird überschritten und in die von *dans* hinübergeführt. Geht man aber, statt von den heutigen, von den altfranzösischen Bedeutungsfunktionen des Wörtchens *parmi* aus, so ist es ein Archaismus, d. h. eine Rückkehr zu dem ursprünglicheren Gebrauch, wie man ihn z. B. bei Kristian von Troyes beobachtet:

> Des forgiers fet les cierges treire,
> Ses alument parmi la tante,

was heute mit *dans la tente* zu übersetzen wäre [1]. So kommt es denn auf den Maßstab an, den man anlegen will. An der *historischen* Grammatik gemessen, kann schließlich alles als Archaismus erscheinen, was in der Rede eines Einzelnen vorkommt; denn jede Sprachform hat ihre Geschichte und hat sie nicht nur hinter sich, sondern irgendwie als etwas Lebendiges auch *in sich*. In dem heutigen *parmi* verbirgt sich und lauert noch mmer das alte *per medium* auf irgendeine stilistische Gelegenheit, die ihm erlauben wird, seine Auferstehung in einem wirksamen Archaismus zu feiern. An der *systematischen* Grammatik gemessen, kann andererseits jede einzelne Sprachform als permutiert erscheinen; denn nie und nimmer stehen ihre systematischen Funktionen oder Rollen in einem restlos genauen Einklang mit den stilistischen Werten, die sie jeweils in der Einzelrede annimmt und tausendfältig abwandelt. Sooft ein Einzelner das Wörtchen *parmi* in den Mund nimmt und sinnvoll gebraucht, entrückt er es dem grammatischen System und hat, bevor man sichs versieht, schon irgend etwas daran verbogen oder permutiert. Ein französischer Bibliothekar, der durch seine Genauigkeit berühmt war, pflegte zu sagen: Il n'y a rien qui abîme un livre autant que la lecture. Etwas ähnliches gilt von den Wörtern, die im System einer Grammatik versammelt und katalogisiert sind. Nichts ist ihnen so gefährlich wie das Gesprochenwerden.

Der Unterschied zwischen Permutation und Archaismus liegt aber doch nicht allein und ausschließlich im Standpunkt oder Verfahren des Betrachters. Methodologische Unterschiede sind überhaupt nur dann berechtigt, wenn sie durch die Natur des Gegenstandes ge-

1) Vergleiche auch die von Spitzer zum Teil mißverstandene Verwendung von *parmi* im Sinne von *durch etwas hindurch* bei den Symbolisten: *elle mourait parmi l'automne vers l'hiver, — un long appel, qui long, parmi l'écho ricoche* mit dem altfranzösischen Gebrauch: *m'en vendrai corant parmi l'uis de la sale; parmi la porte entrent; li darz est parmi l'uel passez.* Ob die Symbolisten hier einen Archaismus oder eine Permutation von *parmi* > *à tavers* begangen haben, hängt wiederum von dem Standpunkt ab, den der Betrachter wählt.

fordert, empfohlen und veranlagt werden. In der Tat, wo es sich um ausgesprochene und patente Permutationen handelt, verhält sich nicht nur der Kritiker, sondern auch der Sprecher und der Hörer wesentlich anders als beim Archaismus. Wir haben Permutationen gesehen, die zuerst in Bibelübersetzungen auftraten (*reis de glorie*), also durch fremdsprachliches Beispiel angeregt waren. Andere stammen, wenn nicht aus einer Fremdsprache, so doch aus fremdartiger Denkweise, aus einer andern als der muttersprachlich ererbten Einstellung, Perspektive oder Psyche. Leo Spitzer hat gezeigt, wie das Kosewort *cocotte*, ursprünglich »Hühnchen«, zu der Bedeutung »Dirne« nur dadurch fortschreiten konnte, daß es aus der angestammten Perspektive des Tierfreundes in die des geschlechtlichen Liebhabers hinübertrat, um weiterhin in den Augen des Neiders oder Verleumders oder Splitterrichters (vielleicht noch mehr in denen der Konkurrentin) den abfälligen Sinn der gemeinen Hure zu bekommen[1]). Sogar syntaktische Permutationen, wie die Verwendung des Futurums zum Ausdruck eines kategorischen Befehles: *tu ne tueras pas!* sind aus dem Drang nach einer andern als der nächstliegenden (Futur-) Perspektive zu erklären. Sie haben einen ausgesprochen expressionistischen Zug und wollen heraus aus dem Klebstoff des überkommenen Ausdrucks. Eugen Lerch hat in einer großen Monographie über das romanische Futurum als Ausdruck eines sittlichen Sollens (Leipzig 1919) die Denkart, die diesem zugrunde liegt, als eine verhältnismäßig unduldsame, gewalttätige und maßlose erwiesen. Es ist etwas ähnliches wie wenn ein Maler einem Menschen, der nach einer fliehenden oder entfernten Beute greift, einen übernatürlich langen, unwahrscheinlich weit hinausgreifenden Arm zeichnet. Man versteht noch besser, was ich meine, wenn man einige Sätze aus einem so ausgesprochen und übertrieben expressionistischen Schriftsteller liest wie Charles Péguy. Sein Stil bewegt sich fast grundsätzlich nur in Permutationen und bohrt sich einem stoßweise, ruckweise ins Gehirn. Der zweite Ausdruck stellt zumeist die Permutation des ersten dar und zeigt die Richtung an, in der ein Ausfall über die Grenzen des ersten hinaus vom Sprecher gemacht wird, so daß das expressionistisch Hervorgestoßene dem Leser desto impressionistischer eingeht. Die stilistische Voraussetzung zu diesem fortwährenden Permutieren ist ein ebenso einförmig nachdrückliches Repetieren. *Je puis dire, pour qu'il n'y ait aucun malentendu, je dois dire que pendant ces dernières années, pendant cette dernière période de sa vie je fus son seul ami. Son dernier et son seul ami. Son dernier et son seul confident.*

1) L. Spitzer, Ueber einige Wörter der Liebessprache. Leipzig 1918.

*A moi seul il disait alors ce qu'il pensait, ce qu'il sentait, ce qu'il savait enfin. Je le rapporterai quelque jour. — Je suis forcé d'y insister, je fus son seul ami et son seul confident. J'y insiste parce que quelques amis de contrebande qu'il avait, ou plutot qu'il avait eus, des amis littéraires enfin, entreprenaient de se faire croire, et de faire croire au monde, qu'ils étaient restés ses amis, même après qu'ils avaient saboté, dénaturé, méconnu, inconnu, empolitiqué sa mystique. . . . Il avait de l'amitié non pas une idée mystique seulement, mais un sentiment mystique, mais une expérience d'une incroyable profondeur, une épreuve, une expérience, une connaissance mystique. Il avait cet attachement mystique à la fidélité qui est au coeur de l'amitié. Il faisait un excercice mystique de cette fidélité qui est au coeur de l'amitié. Ainsi naquit entre lui et nous cette amitié, cette fidélité éternelle, cette amitié que nulle mort ne devait rompre, cette amitié parfaitement échangée, parfaitement mutuelle, parfaitement parfaite, nourrie de la désillusion de toutes les autres, du désabusement de toutes les infidélités«* usw. usw. usw. [1]) Man sieht, wie mit dieser gewollten Mühsamkeit der Sprache die Wortbedeutungen gesteigert, hochgezogen, dem allgemeinen und natürlichen Sprachgefühl entwurzelt und in ein rein persönliches verpflanzt werden. *Je puis* wird erhöht zu *je dois; années* zu *période de vie; seul* zu *dernier; ami* zu *confident; contrebande* zu *littéraire; saboter* zu *dénaturer*, zu *méconnaître*, zu *inconnaître*, zu *empolitiquer; idée* zu *sentiment*, zu *expérience*, zu *épreuve*, zu *connaissance; échangé* zu *mutuel*, zu *parfait; désillusion* zu *désabusement*.

Hier ist es mit Händen zu greifen, wie durch die Permutation der Sprecher nach neuen Bahnen sucht, auf denen sein sprachliches Denken persönlich werden und den Konventionen sich entziehen kann. Demgegenüber kommt der Archaismus aus der sprachlichen Gewöhnung und Vererbung und ist ein ausgefahrenes Geleise. Ihn bietet die Sprache uns an, insofern sie unsere Gewohnheit und Amme ist. Zur Permutation aber reicht sie uns die Hand als eine Verführerin und Fortuna aller Möglichkeiten des sprachlich menschlichen Denkens. Im Archaismus gibt sie uns unser tägliches Brot, und mit der Permutation führt sie uns in Versuchung.

Dies alles aber trifft die Sache insofern noch nicht, als wir gesagt haben, der Unterschied müsse im Verhalten des einzelnen Sprechers, nicht in der Sprache als solcher gefunden werden. Der Einzelne, der eine Permutation begeht, verhält sich m o t o r i s c h zu den grammatisch gebräuchlichen Funktionen und Formen der Sprache. Er schiebt die eine in die andere hinein, z. B. die des Perfekt in die

1) Ch. Péguy, Notre jeunesse. 4. Aufl. Paris 1910. S. 82 f.

des Präsens oder, was dasselbe ist, holt aus der einen die andere heraus. Wer aber einen Archaismus begeht, verhält sich sensibel. Er läßt sich von der Sprache führen, lauscht und folgt ihrem naturgeschichtlichen Fluß und fühlt sich in ihr unbewußtes Dämmerleben hinein. Der permutierende Stilist gehorcht der Laune eines sprachlichen Augenblicks; daher sein Ausdruck oft rasch veraltet; der archaisierende, der das Neue gar nicht sucht, bleibt länger jung, weil er sich von den dauernderen Neigungen seiner Muttersprache tragen läßt. Man vergleiche den sprachlich so motorischen Corneille mit dem sensiblen La Fontaine, oder den Stil eines Péguy mit dem eines Anatole France.

Die Begriffe motorisch und sensibel (der Terminus »sensorisch« scheint mir hier weniger angebracht) sind dort zu Hause, wo man mit Leitungen, Vermittlungen und Medien zu tun hat. Sie stammen, wie man weiß, aus der Physiologie des Nervensystems. Motorisch nennt man diejenigen Nerven, die vom Gehirn als einem Zentrum die Antriebe nach der Peripherie leiten, sensorisch bzw. sensibel diejenigen, die von der Haut als einer Peripherie her Eindrücke, Reize, oder wie man es nennen will, in die Zentrale der Empfindungen tragen. Und warum soll man sich die Sprache in abstracto nicht als ein System von Leitungen denken und als ein Medium vorstellen dürfen, das zwischen dem Einzelnen und seiner Sprachgemeinde vermittelt? Ein solches Medium ist nicht selbsttätig, aber auch nicht passiv, nicht bewegend, aber jederzeit beweglich. Der Einzelne, indem er das Wort ergreift, erscheint uns dann als der Mittelpunkt, von dem eine sprachliche Initiative hinausgeht: und dies ist der motorische Moment, durch den er seine Permutationen an die Umwelt versendet. Was aber draußen im Kreis der Gemeinde gesprochen wird und wiederum durch die Sprache vermittelt, zu diesem zentralen Einzelnen zurückkehrt, versetzt ihn, indem er es verständnisvoll hinnimmt, innerlich nachspricht und mitmacht, in den sensiblen Moment, d. h. in jenes andere Verhältnis zur Sprache, aus dem die Archaismen entstehen. Die Permutation ist, vom Einzelnen aus gesehen, ein motorischer Vorgang, den der Einzelne veranlaßt und den die Gemeinde mitmacht, versteht, sich gefallen läßt oder erlaubt. Ohne Veranlassung durch einen Einzelnen kommt freilich auch kein Archaismus im stilistischen Verstande des Wortes auf die Welt. Im sprachwissenschaftlichen Verstande aber hat der Archaismus nicht den Einzelnen, sondern die Gemeinde und besonders deren Vorfahren, man könnte sagen: eine sprachliche Urgemeinde zum Autor. Der Einzelne, der ihn hinnimmt, tut dies zunächst als Nach-

fahre und Nachläufer. Erst in zweiter Linie, nachdem er den Archaismus sich angeeignet hat und ihn nunmehr selbsttätig verwendet, schwingt er sich wieder in die Rolle des Autors seiner Worte hinein. Er ist nun aber ein aus der sensibelen und nicht mehr rein motorischen Seite seiner Sprachnatur hervorgehender Stilist.

Da der Einzelne also beides ist: bald Motor, bald Sensor, so kann man sich das Verhältnis auch so vorstellen, daß nicht die Sprache sondern der Einzelne den Vermittler und das Medium spielt. Dann erscheint uns die Sprache als das tätige Zentrum und die Einzelnen als deren Teilhaber und peripherisch angesiedelte konzentrische Umwohner. Jetzt ist der Archaismus der motorische Vorgang, der von dem anonymen Autor »Sprache« hinausgegeben und durch die Einzelnen vom einen zum andern weitergetragen und an die zeitlich und räumlich äußersten Mitglieder vermittelt wird. Die Permutationen aber verlaufen nun in der sensibeln Leitung. Von reizbaren Individuen an der Peripherie erzeugt, streben sie nach der Gemeinsprache als einem empfindsamen Mittelpunkt.

Der Vorgang bleibt derselbe, die Ansichten wechseln. In der Sprachwissenschaft gilt die Sprache als Hauptperson und Trägerin des Geschehens, und neben dieser Heldin können einzelne Menschen höchstens als Diener oder Vertraute figurieren. In der Literaturgeschichte oder sprachlichen Kunstwissenschaft dreht sich alles um die Persönlichkeit der großen Einzelnen, um die Dichter und Redner, so daß die Sprache nur als deren mehr oder weniger gefügiges Medium noch dabei ist. Daher in der Sprachgeschichte das Archaische, d. h. alles Ueberkommene und Ererbte, in der Literaturgeschichte dagegen das Permutierte, d. h. all die sprachlichen Erfolge, Errungenschaften und Schöpfungen der Einzelnen in den Vordergrund treten. Dort fallen jenen, hier diesen die führenden oder motorischen Rollen zu.

Darin eben liegt der Vorteil und Nutzen dieser zwei Begriffe, daß sie in der Geschichte der Sprache so gut wie in der der Literatur, in der Grammatik so gut wie in der Stilistik zu brauchen sind. Sie gleichen darin dem früher von mir analysierten Begriffspaar der grammatischen und psychologischen Kategorie [1]), das ebenfalls, ohne seinen Charakter zu verleugnen, auf beiden Achseln das Wasser der Erkenntnis trägt. Es steht denn auch das Eine Paar mit dem andern in einem natürlichen Verwandtschaftsverhältnis und dazu noch in einem sehr einfachen. Es kann nämlich jede Permutation, wenn es sein muß, als die psychologische Dehnung oder Sprengung

1) Vgl. Logos VIII, 1.

einer grammatischen Kategorie gedacht werden, und jeder Archaismus als die Verhärtung oder Grammatikalisierung einer psychologischen. So kann man den Ausdruck *tu ne tueras pas!* sich geradesogut als einen psychologischen Imperativ wie als eine Permutation des Futurum denken; oder den Ausdruck *en guise de* als eine Grammatikalisierung der ursprünglichen Wortbedeutung von *guise* so gut wie als eine archaische Formel. Durch jede Permutation wird eine psychologische, durch jeden Archaismus eine grammatische Kategorie entworfen und inauguriert. Ob diese Kategorien sich dann behaupten, wie tief sie sich im Sprachgebrauch festsetzen, wie rasch sie wieder verschwinden, wie lange sie im Stegreif des Augenblicks und des Einzelnen hängen bleiben oder zur Gewohnheit einer ganzen Sprachgemeinde sich auswuchern, ist eine Frage für sich. Von grammatisch-psychologischen Kategorien wird man geneigt sein, eher dort zu sprechen, wo man verhältnismäßig allgemeine und dauernde Formen des sprachlichen Ausdrucks und Gedankens im Auge hat, von Permutationen und Archaismen aber eher auf dem Gebiet der Sprache des Augenblicks und des Einzelnen.

Nachdem man gesehen hat, wie in der Permutation der Einzelne sich motorisch und im Archaismus sensibel zum herrschenden Sprachgebrauch verhält, läßt sich vergleichsweise auch zeigen, wie bei verschiedenen Individuen bald das eine, bald das andere Verhalten überwiegt, wie Racine eine mehr sensible und Corneille eine mehr motorische Sprachnatur ist; ferner wie in bestimmten Zeitstilen, z. B. in der Schreib- und Ausdrucksweise der Rhétoriqueurs oder der burgundischen Schule oder der preziösen des angehenden 17. Jahrhunderts oder der Expressionisten von heute die motorisch veranlagten Individuen die Führung haben, und wie im volkstümlichen und zumeist auch im klassischen Sprachstil die vorwiegend sensibeln sich geltend machen: Marie de France, Clément Marot, Molière, La Fontaine; wie in der Romantik als einer stilistisch geteilten Epoche sich beide Seiten die Wage halten und dem motorischen Hugo der sensible Lamartine und Musset entgegenstehen; weiterhin wie eine und dieselbe sprachliche Persönlichkeit im Lauf ihrer Entwicklung aus einer verhältnismäßig motorischen zu einer mehr und mehr sensibeln Behandlung ihrer Muttersprache kommt; schließlich auch, wie man der Sprache als Denkform gegenüber, d. h. zu ihrer Syntax und zu ihrem Wortschatz sich wesentlich motorisch stellen kann, der akustischen, rhythmischen, melodischen Seite derselben Sprache gegenüber aber gleichzeitig und eben dadurch zu desto feinerer Sensibilität gelangt. Einen hervorragenden Fall dieser letzten Spiel-

art scheint mir die Sprachkunst des Victor Hugo darzustellen; als Beispiel für die umgekehrte Möglichkeit kann La Fontaine gelten, dessen Wohllaut und Rhythmus eher vom Witz und vom Esprit bewegt als von der natürlichen und ererbten Prosodie der Sprache selbst gewiegt werden, während sein Satzbau und Wortgebrauch so heimisch und großväterlich archaisch sind.

Bei all dem glauben wir nicht, daß mit einer Aufteilung der Schriftsteller, Redner und Dichter einer Nationalliteratur in motorische und sensible Sprachnaturen, Stilepochen, Entwicklungsphasen und Wirkungsmomente etwas Wesentliches für deren Verständnis gewonnen werde. Der Erkenntniswert der Begriffspaare Permutation und Archaismus bzw. motorische und sensible Sprachbehandlung steht ungefähr auf derselben Linie wie der von ähnlichen Begriffspaaren: subjektiv-objektiv, naiv-sentimental, klassisch-romantisch, zeichnerisch-malerisch usw. Sie dienen zunächst der vergleichenden Charakteristik von Kunstwerken und sind geeignet, das Auge des Beobachters auf gewisse psychologische und technische Seiten der Dichtung einzustellen und für gewisse historisch-überhistorische Entwicklungsgesetze der sprachlichen Ausdrucksformen und deren gegenseitige Ablösung im Wandel der Zeitstile uns hellsichtig zu machen. Das Verständnis einer Dichtung in ihrer einzigartigen Bedeutung vermögen sie kaum zu fördern. Sie setzen es vielmehr voraus. Vor nichts wäre daher dringender zu warnen als vor Schülerversuchen, die solche Begriffe von außen her auf ein Kunstwerk anwenden. Nun etwa bei Victor Hugo alles was man auf den ersten Blick für eine Permutation halten kann, aufzuspießen, gegen entsprechende Archaismen in Reih und Glied zu stellen und dann das Urteil über seinen Stil als einen motorischen oder sensibeln zu sprechen: das wäre so unmenschlich wie wissenschaftlich nutzlos. Denn was bei Hugo eine Permutation oder ein Archaismus eigentlich ist, kann nur derjenige entscheiden, der die Redefigur aus der dichterischen Konzeption und diese schließlich aus dem geistigen Streben des Dichters ableitet, also den ganzen Hugo in sich aufgenommen und nicht nur dieses gegenwärtig hat, sondern dazuhin die sprachgeschichtlichen Tendenzen und das System des Französischen überschaut. So etwa müßte man vorbereitet sein, um unsere Begriffe mit Erfolg zu handhaben und um noch schärfer und klarer als man es ohnedem schon vermochte, die verdeckten Wege nachzuzeichnen, auf denen ein Dichter von seiner Muttersprache erzogen und zur künstlerischen Wirkung geführt wird. Ein harter und fein gespitzter

Bleistift, wie diese Begriffe einer sein möchten, verlangt eine weiche, gelenke Hand. Und die beste Hand wird die sein, an deren Zeichnung man das methodische Werkzeug kaum mehr erkennt. Je sicherer man mit solchen Begriffen zu arbeiten versteht, desto weniger wird in der Arbeit selbst von ihnen die Rede sein; denn erst in ihrer Anwendung, und nicht durch Spekulationen, kann ihr Erkenntniswert erfahren werden.

# Kant und Kleist.

Von

**Hellmuth Falkenfeld. (Berlin.)**

Um die Beziehung zwischen Kleist und Kant darzustellen, gibt es im wesentlichen zwei Methoden: Die historisch-philologische, die erkunden will, welche Sätze und welche Worte der Kantischen Philosophie Kleists Herz in jene bekannte Erschütterung gebracht haben, — und die philosophische, systematische, die mehr auf das Problem Kleist und Kant eingestellt ist und den Sinn herausstellen will, der in jenem Zusammenstoß der Geisteswelt eines großen Philosophen und eines großen Dichters liegt. Die eine Methode geht mehr auf die zeitlichen Tatsachen, die andere mehr auf den zeitlosen Gehalt. Nun kann unzweifelhaft der Gehalt erst festgestellt werden, wenn die Tatsachen bekannt und gewußt sind. Und eine historische Grundlage ist gleichsam die physische Voraussetzung für jede Untersuchung, die auf den Sinngehalt geht. Dennoch kann man von einer rein philosophischen oder systematischen Behandlung der Beziehung Kleist-Kant dann sprechen, wenn man den Blick nicht auf den Zusammenhang der unmittelbar auf einander folgenden zeitlichen Tatsachen richtet, sondern diese Tatsachen nur als Mittel benutzt, um sie in einen neuen Zusammenhang der Sinnesbedeutungen einzustellen.

Die Tatsachen, die für unsere Untersuchung des Problems Kleist und Kant nun unumgänglich zu wissen nötig sind, sind folgende. In einer Zeit, wo Kleist den Uebergang vollzieht vom Beruf des Offiziers zum Beruf des Dichters und Schriftstellers, wo er also das eine nicht mehr ist und das andere noch nicht ist, wo er den eigentlichen Dichter noch nicht in sich entdeckt hat, beschäftigt er sich mit Philosophie und Arithmetik. Die Kantische Philosophie, die damals ihren Eingang in die Köpfe der Menschen erlebte, ist Kleist

schon im Jahre 1799 nicht unbekannt geblieben. Er verfaßte damals eine Schrift über sie, die aber verloren gegangen ist. Nach dem Gutachten von Paul Hoffmann handelt es sich bei jener Schrift lediglich um einen Auszug aus Kant oder aus einer Schrift über Kant. Dies würde jedenfalls mit der Ansicht verträglich sein, daß Kleist damals durchaus noch nicht den eigentlichen Geist der Kantischen Philosophie erfaßt hat, daß er ihr zwar als ein bildungseifriger und bildungssehnsüchtiger Mensch gegenübergetreten ist, aber noch nicht als ein Versteher oder rein philosophischer Erfasser. Ueberhaupt haben Kleists Studien aus dem Jahre 1799 durchaus den Charakter einer Sehnsucht, die mehr zufällig sich auf die Wissenschaft erstreckt, als notwendig gerade in der Wissenschaft ihre alleinige Befriedigung findet. Seine Natur ringt in der Mathematik etwa hart mit der Tatsache, daß man bei einem in direkten Beweise etwas als wahr voraussetzen muß, was man für falsch erkennen muß, wie er uns in einem Briefe an Martini vom 19. März überliefert hat [1]). Die materielle Grundlage nun, von der wir auszugehen haben, um die Beziehung zwischen Kant und Kleist darzustellen, ist der berühmte Brief vom 22. März des Jahres 1801, der an seine Braut, Wilhelmine von Zenge gerichtet ist und in dem von der Einwirkung der neueren sogenannten Kantischen Philosophie auf ihn die Rede ist. Wenn es in diesem Briefe heißt: »Vor kurzem ward ich mit der neueren sogenannten Kantischen Philosophie bekannt«, so sieht man daraus, daß jene erste Bekanntschaft mit Kant, deren lebendiges Zeugnis nicht auf uns gekommen ist, nicht sehr entscheidend auf ihn gewirkt hat, denn sonst könnte er nicht die Bekanntschaft mit der Kantischen Philosophie im Jahre 1801 im Brief an Wilhelmine anzeigen. Der Eindruck nun, den der 23jährige Jüngling von der Kantischen Philosophie empfing, ist geradezu vernichtend. »Wenn alle Menschen«, so heißt es hier, »statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, sind grün — und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzufügt, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint. Ist das letzte, so ist die Wahrheit, die wir hier sammeln, nach dem Tode nicht mehr — und alles Bestreben, ein Eigentum sich zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ist vergeblich —. Ach, Wilhelmine, wenn die Spitze dieses Gedankens

1) Kleists Werke, Ausgabe Eloesser, 5. Band, S. 23.

Dein Herz nicht trifft, so lächle nicht über einen andern, der sich tief in seinem heiligsten Innern davon verwundet fühlt. Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken, und ich habe nun keines mehr —«[1]).

Dies sind in rohen Umrissen die Tatsachen, die tatsächlichen Beziehungen, die zwischen Kleist und Kant walten und von denen aus wir nun den Sinn uns deuten wollen, der in jener Erschütterung Kleists durch Kant liegt. Zunächst müssen wir, indem wir uns nun einmal auf die Seite der Kantischen Philosophie stellen, davon ausgehen, daß Kleist Kant mißverstanden hat. Er hat ihn mißverstanden, denn Kant wollte in seiner Kritik der reinen Vernunft nicht etwa die These aufstellen, daß dem Menschen versagt ist, die Wahrheit zu wissen, sondern er wollte nur sagen, daß die Wahrheit nicht in dem Abbilden der Dinge an sich durch die Vorstellungen beruhe. Und er hat Kant ferner darin mißverstanden, daß er ihm eine lediglich zerstörende, zermalmende, negative Wirkung zuschrieb. Kant wollte aber die Erkenntnis nicht zerstören, sondern vielmehr neu begründen. Wenn aber Kleist nun Kant mißverstanden hat, so hat er ihn aus einem ganz besonderen Grunde mißverstanden, der für die Erkenntnis der Wesensart Kleists die höchste Bedeutung besetzt. Er hat ihn nämlich mißverstanden, weil er ihn zu viel mit dem Gefühl verstand, weil er ihn mit zu viel Seiten seiner Seele verstand. Kant wollte aber nicht der Seele des Menschen Beunruhigung verschaffen, wenn er behauptete, daß unsere Erfahrung niemals auf die Dinge an sich gehen könne. Kant wollte lediglich das philosophische Denken dazu erziehen, daß es sich daran gewöhnte, den Verstand materiell als gebunden an die Schranken des Naturerkennens zu betrachten. Er wollte es keineswegs an den Rand der Verzweiflung treiben, dadurch, daß er ihm die Unfähigkeit in der Erforschung der Wahrheit zusprach. Kleist hat offenbar verwechselt, daß Kant dem Verstande die Dinge an sich zwar entriß, daß er ihm aber deshalb doch nicht die Fähigkeit absprach, die Wahrheit zu entdecken. Denn Wahrheit wird nach Kant ja nicht da gefunden, wo übersinnliche Gegenstände absolut erfaßt werden, sondern da, wo unter den der Sinnlichkeit gegebenen Erscheinungen die Ordnung gestiftet wird, die die Verstandesformen durch die Kategorien leisten. Kant selbst hat übrigens gefühlsmäßig — und in seinem von einem gigantischen Verstande geschaffenen System spielt das Gefühl als Unterströmung durchaus eine Rolle — gar nicht sein Werk als ein Werk der Resignation in bezug auf die Dinge an sich betrachtet.

1) Kleists sämtliche Werke, Ausgabe Eloesser, 5. Band, S. 137/138.

Denn es heißt in dem Abschnitt über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe: »Was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht und brauche es nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann.« Und weiter heißt es im selben Abschnitt: »Wenn die Klagen: wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, so viel bedeuten sollen, als: wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, daß man ohne Sinnen doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne . . . . . .« Und weiter: »Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde« [1]). Die feine und gleichzeitig tröstende Ironie, mit der Kant sagt, was die Dinge an sich sein mögen, brauche man gar nicht zu wissen, läßt ganz unmittelbar auf den gleich einem Spiegel beruhigten Seelenzustand des Denkers schließen. Nicht immer hat Kant seine kritische Arbeit mit jenem nicht schwankenden Gefühl erhabener Ruhe geschrieben, durchaus hat er Verständnis für die Depressionen, die sich angesichts der Verirrungen unserer Vernunft und der Aufzeigung ihrer Ohnmacht ergeben können; so redet er davon, daß die Antithetik der reinen Vernunft etwas »Bekümmerndes« und »Niederschlagendes« [2]) hat; aber unzweifelhaft ist doch, daß das am meisten vorherrschende Gefühl bei Kant zwischen allen Hebungen und Senkungen der Empfindung jene kraftvolle Ruhe ist, die den in sich gegründeten stolzen Bau des Systems der reinen Vernunft in ihren verschiedenen Ausgestaltungen gelassen widerspiegelt. Alles andere als eine Verwirrung und Beunruhigung des Gefühls erwartet Kant vom Leser. Seine Ansicht ist sicherlich die gewesen, daß durch die nüchterne Bescheidung auf die Grenzen der Erfahrung im theoretischen Gebiet das Gefühl nicht entmutigt, sondern viel eher erzogen wird.

Wenn Kleist also Kant mißverstanden hat, indem er in Kant statt einer Begründung der Erkenntnismethode nur eine Entwurzelung des Wahrheitsstrebens des Individuums erblickte, so muß dies unter anderem auch daran gelegen haben, daß er sich mit der Kritik der reinen Vernunft selbst nicht genügend vertraut gemacht hat. Hier erhebt sich nun wieder die Frage, die eigentlich die historisch-philologische Methode angeht, was Kleist von der Kritik der reinen Vernunft gelesen hat, und ob er überhaupt Kant im Ori-

1) Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe Kehrbach, S. 250/251.
2) A. a. O. S. 566.

ginal selbst gelesen hat. Um die Wende des Jahrhunderts war die Kantische Philosophie so sehr in aller Munde, gab es so viele popularisierende und verwässernde Darstellungen der Kantischen Philosophie, daß jene mißverständliche Ansicht, die Kleist von Kant empfängt, durchaus auf die Vermittlung einer jener Darstellungen zurückführbar ist. Außerdem spricht Kleist in seinem Brief ja auch nicht von Kant selbst, sondern von der neueren sogenannten Kantischen Philosophie. Ernst Cassirer hat nun in zwei bisher noch nicht veröffentlichten Vorträgen[1]) in der Gesellschaft für deutsche Literatur und in der Kantgesellschaft, die interessante und geistvolle Hypothese aufgestellt, daß Kleist jene Ansicht von Kant durch die Lektüre des Fichteschen Werkes »Die Bestimmung des Menschen« erhalten hat, das im Jahre 1800 zuerst erschienen ist und im Anfang den Inhalt seiner Schrift angibt, als das, was von der neueren Philosophie brauchbar ist, sich außerdem nicht an Philosophen von Profession wendet, sondern an alle Leser, »die überhaupt ein Buch zu verstehen vermöchten«. Aeußerlich ist es also durchaus möglich, daß jenes Werk als Produkt der neueren Philosophie Kleist in die Hände gefallen ist, da er auf der Suche nach einem nicht allzu streng wissenschaftlichen philosophischen Werk war. Innerlich spricht nun dafür, daß Fichte besonders im zweiten Buch der Bestimmung des Menschen jene Ansicht von der Wirklichkeit und ihrer Erkenntnis hervortreten läßt, die Kleists Verzweiflung rechtfertigt. Hier heißt es nämlich: »In aller Wahrnehmung nimmst Du lediglich Deinen eigenen Zustand wahr« [2]). Und ferner heißt es dort: »und ein System des Wissens ist notwendig, ein System bloßer Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck« [3]), und ferner: »Aber Wissen ist nicht Realität, eben darum, weil es Wissen ist« [3]). Und ferner: »Und dies ist denn das einzige Verdienst, das ich an dem Systeme, das wir so eben miteinander gefunden, rühme; es zerstört und vernichtet den Irrtum. Wahrheit geben kann es nicht; denn es ist in sich selbst absolut leer [3])«. Die Gründe also, die für die Cassirersche Hypothese sprechen, liegen darin, daß Fichte in einem Teil seiner Schrift jene skeptische Haltung gegenüber dem Erkenntnisbegriff einnimmt. Daneben aber gibt es einen ganz triftigen Grund, der uns wenigstens vorläufig zur Ablehnung der Cassirerschen Hypothese ver-

---

1) Inzwischen hat Cassirer seine Auffassung niedergelegt in seiner Arbeit »Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie« (Phil. Vortr. der Kant-Gesellschaft, Nr. 22, Berlin 1919).

2) Die Bestimmung des Menschen, Ausgabe Kehrbach, Reclam, S. 40.

3) A. a. O. S. 82 und 83.

anlassen muß. Folgern, daß Kleist durch Fichte und nicht durch Kant jene verzweifelte, melancholische Ansicht über die menschliche Erkenntnis erhalten hat, das heißt annehmen, daß Kleist überhaupt mit philosophischem Verständnis, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, philosophische Werke gelesen hat. Das heißt davon ausgehen, daß Kleists Ansicht über die Erkenntnis erst eine wohlbegründete Darlegung des Sachverhaltes, eine ausführliche Beschreibung zum Vorbild brauchte, um daran zu verzweifeln und zu resignieren. Nun aber haben wir einmal Grund, anzunehmen, daß Kleist eben nicht als Philosoph, sondern als fühlender Mensch die Kantischen Ansichten empfangen hat. Und ferner bedurfte es für ihn nicht der ausführlichen Deduktionen, um ihn zu überzeugen, daß unser Wissen uns nicht Wahrheit geben kann, sondern sein allzeit gespannter, nervöser und sehnsüchtiger Seelenzustand macht es viel wahrscheinlicher, daß er an irgendein Wort, an irgendeinen Satz bei Kant, den er vielleicht in einem Auszug, in einer Zeitung oder einer Zeitschrift gelesen hat, sich anklammert und hier mit dem ganzen Ballast seines Gefühls sich festsaugt. Wenn Kleist bei Fichte jene Ansicht von der Unzulänglichkeit des Erkennens kennen gelernt hätte, so hätte er ja in einem gewissen Punkte die Ansicht von Fichte durchaus richtig wiedergegeben. Es entspricht aber dem Kleistischen Naturell viel mehr, daß er gerade in diesem einen Punkte durch des Gefühles Ueberschwang verhindert, nicht verstandesmäßig die richtige Ansicht wiedergibt, so wie er sie gelesen hat; es ist anzunehmen, daß der Sturm seiner Seele ihn hinderte, die philosophische Nüchternheit zu bewahren, und ihn so den Tatbestand falsch wiedergeben und sehen ließ. Man braucht die Ursache, warum Kleist die Kantische Philosophie mißverstand, nicht wie es die Cassirersche Hypothese letzten Endes tut, in die äußere Welt zu verlegen, indem man annimmt, daß Kleist durch eine falsche Quelle von der neueren Philosophie unterrichtet worden ist, — der Charakter des jungen Kleist gerade in jenem Frühjahr 1801 macht uns viel wahrscheinlicher, daß die Ursachen in Kleist selbst gelegen waren. Denn wie uns ein Forscher mitgeteilt hat, fällt in jene Zeit, in jenes Frühjahr 1801 die Entstehung des Stoffs von Robert Guiskard in Kleists Seele [1]). Um die Zeit oder nach der Zeit der Erschütterung durch Kant wurde also die Gestalt jenes handlungskräftigsten aller dramatischen Helden bei Kleist geboren. Die Erschütterung durch Kant hat Kleist von der Philosophie hinweg in die Arme der Dichtung getrieben. Ja, daß Kleist Kant in dem Maße mißverstand, wie er

1) Spiridion Wukadinovic, Kleiststudien, Stuttgart und Berlin, 1904, S. 81.

es tat, das ist nur ein Beweis dafür, wie sehr in ihm der Dichter gegen die logische Strenge, die nüchterne Kühle des Philosophen rebellierte. Wir haben in jenem Brief vom März 1801 das einzigartige Dokument, wie in deutlichem Protest gegen einen ganz großen Denker ein ganz großer Dichter sich entdeckt. Und so verlassen wir nun wieder die Bahn der historisch-philologischen Methode, von der wir jetzt erkennen müssen, daß sie uns im Grunde über die innere Beziehung, die zwischen den Geistern Kant und Kleist herrscht, nichts aussagen kann. Im Gegenteil wird eine allzu genaue Beschäftigung mit den Tatsachen, mit den Quellen, durch die Kant Kleist zugeleitet wurde, immer dazu führen, daß wir äußere Umstände, wie die Vermittlung eines nicht von Kant stammenden Zeitdokumentes als wesentliche Ursache jenes Mißverständnisses annehmen. Nicht berücksichtigt aber wird dabei, daß doch in Kleists Charakter selbst schon eine bestimmte Einstellung vorhanden war, die ihn abstrakten Werken der Philosophen gegenüber eine mißverständliche, weil von allzuviel Gefühl geschwellte, Haltung einnehmen ließ. Und über das Psychologische hinaus, das zu untersuchen ja auch noch der philologischen Methode anheimfällt, interessiert uns nun an der Stellung Kleists zu Kant, das Allgemeingültige, das Typische, das sich hier offenbart. Wie Kleist auf Kant reagiert, so reagiert nicht irgendein bildungsbeflissener und letzten Endes philosophiefremder junger, glühender Mensch, sondern so reagiert letzten Endes *der* Dichter auf *den* Denker, d. h. weniger apodiktisch ausgedrückt: so reagiert der Mensch, der als Dichter nichts ist, als Dichter, auf denjenigen, der als Denker nichts ist, als Denker. Und so konnten wir vielleicht weniger mit historischer Richtigkeit, als mit systematischer oder logischer Richtigkeit die Behauptung aufstellen: in dem Brief an Wilhelmine entdeckt sich der Dichter Kleist gegenüber dem Denker Kant. Auch dies wollen wir nicht so gedeutet wissen, als ob nun unbedingt in diesem Augenblick der Dichter Kleist zeitlich erwacht wäre, sondern viel eher so, daß das Dichterische in Kleist hier mit einer Stärke sondergleichen auf das rein abstrakt Philosophische der Kantischen Fragestellung antwortet.

Diesen Tatbestand werden wir noch besser zur Deutlichkeit erheben, wenn wir einen Augenblick die Züge der Kantischen Philosophie aufweisen, die ihn zum modernen Denker im strengen Sinne des Wortes machen. Noch für Platon ist es kein Zufall, daß er mit seinen Dialogen zu den Mitteln des Dichters greift; seine höchsten Gedanken sind im Bilde ausgedrückt, die platonischen Ideen sind, wie sehr man auch in der modernen Interpretation ihren rein ab-

strakt-logischen Gehalt betonen mag, doch noch voll von einem ganz konkreten Wirklichkeitsgehalt, der sie zwar noch über die sinnlich-irdischen Dinge hinaushebt, aber sie doch durchaus nicht jeglicher Sichtbarkeit, jeglicher Anschaulichkeit entkleidet. So sehr die Ideen über die gemeine Wirklichkeit hinausragen, Wirklichkeit in einem höhern Sinn bleiben sie doch noch. Erst in der modernen Naturwissenschaft und Wissenschaft wird der Wirklichkeit mit Formen und Denkmitteln gegenübergetreten, die nicht selbst wirklich sind. Und so bedeutet »Idee« in der Kantischen Philosophie nicht mehr eine höhere Wirklichkeit, wie noch in der platonischen, sondern ein ganz logisches, ganz abstraktes, ganz unwirkliches Prinzip, das der Wirklichkeit gegenübertritt, um sie theoretisch überschaubar zu machen, praktisch zu bewältigen. Und wenn von einem Denker heute geradezu betont wird, daß die Aufgabe der Philosophie die ist, »das Gebiet des Wirklichen zu verkleinern und das des Unwirklichen zu vergrößern«[1]), so prägt sich hierin nur eben jener in Kant schon nachgewiesene Zug aus, der den modernen Philosophen kennzeichnet. Wenn bei Kant der Verstand lediglich ein Vermögen der Regeln ist, aber keineswegs der Anschauungen, wenn die Vernunft nur ein Vermögen der Ideen ist, die aber nicht Wirklichkeit enthalten oder aufbauen, sondern nur ordnen, so prägt sich hier nur mit äußerster Konsequenz das Wesen und die Haltung des modernen Denkers aus, der den Dichter in sich getötet hat. Noch in Plato waren Denker und Dichter vereinigt. In Kant ist der Denker mit sich allein, und jene Bilder und Gleichnisse, die wir bei Kant antreffen, sind nicht mehr die Gleichnisse, mit denen ein Dichter seine Welt aufbaut, sondern die geistreichen Anmerkungen, die ein überlegener Geist halb zärtlich, halb ironisch hinter den Abschied der Dichtung von der Philosophie setzt. Endlich gewinnen in Kants Philosophie die Begriffe Subjekt und Objekt und die Begriffe Innenwelt und Außenwelt eine ganz neue Bedeutung. Erkenntnis findet nicht mehr da statt, wo Innenwelt zur Außenwelt gelangt, wo das Subjekt auf das Objekt trifft, sondern die Welt wird nun eingeteilt in Inhalte, die die Sinnlichkeit uns zuführt und die empirisch genannt werden, und in bestimmte Formen unseres Verstandes, die sich in bestimmten Kategorien jener Inhalte bemächtigen und sie zu Urteilen zusammenfassen. Damit war zugleich gesagt, daß Urteile über Wirklichkeit niemals vom Verstande allein vollzogen werden könnten, sondern lediglich von der Zusammenarbeit des Verstandes und der sich darbietenden Inhalte der Sinn-

1) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, III. Aufl., Tübingen, 1915, S. X.

lichkeit. Wenn aber nun Kant davon redete, daß wir die Dinge an sich nicht erkennen können und übrigens auch gar nicht zu erkennen brauchten, so sollte dies nur bedeuten, daß jene Inhalte, an denen unsere Verstandesformen ihre Urteile vollzögen, doch niemals anders als abhängig von unserer sinnlichen Rezeptivität, von unserer sinnlichen Anschauung, gegeben werden können. Mit anderen Worten: das Ding an sich war lediglich eine Warnung davor, Erkenntnisse von anderen Inhalten als von sinnlich gegebenen als theoretische Wirklichkeitsurteile auszugeben. Und so wenig steckte also in diesem Ding-an-sich-Begriffe eine Resignation, daß vielmehr erst durch jene neue Kantische Wendung der Erkenntnis, durch jene Kopernikanische Tat die eigentliche Sicherheit und Festigkeit des Erkennens gewährleistet wurde. Denn die Sicherheit der Erkenntnis war jetzt nicht mehr davon abhängig, daß unser Subjekt irgendein unbekanntes Objekt abbildete, sondern die Sicherheit der Erkenntnis war damit gegeben, daß im Reich der uns erreichbaren sinnlichen Erscheinungen, mit Hilfe der a priori gegebenen Verstandesformen, eine sichere, kontrollierbare und rational bestimmbare Erfahrung systematisch begründet werden konnte. Indem Kant so den Erkenntnisbegriff als ein Zusammenwirken von Form und Inhalt erfaßt, kommt er über jenen naiven Standpunkt durchaus hinaus, der sich die Erkenntnis vorstellt als das Verhalten eines subjektiven Betrachters, der nach der objektiven Welt greift, um nun möglichst rein das Bild jener objektiven Welt in sich aufzunehmen [1]). Dieser naive Standpunkt aber, der von der Erkenntnis immer nur ein Bild hat, wie von dem Gegenüber eines Betrachters und eines betrachteten Objektes, ist zugleich derjenige Standpunkt, der noch zugleich das Verhalten des Dichters in sich aufweist. Es ist vorzugsweise der Dichter im Denker, der noch nicht rein das Problem Form und Inhalt fassen kann, und das Erkenntnisproblem in dem Gegenüber von Subjekt und Objekt erblickt. Und da nun Kant über diesen Standpunkt, wenn auch nicht stilistisch immer, so doch kritisch grundlegend, hinausgelangt ist, so ist es nun erst für uns ganz begreiflich, warum Kleist ihn als werdender Dichter so ganz und gar mißverstehen mußte. Kleist konnte sich nicht auf den Boden der reinen Transzendentalphilosophie begeben, wo der Gegensatz nicht mehr hieß: hie Mensch, hie Gegenstand, sondern Form und Inhalt. Kleist konnte sich die Erkenntnis nur denken als die Tat eines erkennen-

1) Vgl. Fritz Münch: Erlebnis und Geltung. Berlin 1913, S. 18. »Der für die kritische Erkenntnistheorie grundlegende Gegensatz ist nicht derjenige von »Subjekt und Objekt«, sondern derjenige von »Form und Inhalt«.

den Menschen, der die Gegenstände, so wie sie wirklich vorhanden waren, ganz und gar umarmte und erfaßte. Seine leidenschaftliche Natur hätte jene Kantische Ueberlegung, daß es sich lediglich darum handelt, die empirischen Inhalte mit den Formen des Verstandes zusammenzufassen, als leere Spitzfindigkeit abgewiesen. Und wenn ihm Kant erklärt hätte, daß Kleist ihn mißverstanden hätte, da er seine Worte zu wörtlich genommen habe und nicht genug ihrem intellektuellen Gehalt nach erfaßt habe, so hätte ihm sicherlich Kleist geantwortet, daß ihn jene Wahrheit, die sich als Bearbeitung sinnlichen Materials durch logische Form darstelle, nichts nütze und ihn nicht befriedigen könne. Er hätte ihm geantwortet, daß ihn eine Wahrheit nicht begeistern könne, die lediglich als ein leerer Kompromiß zwischen Verstand und Sinnlichkeit noch bestände. Und wenn ihm geantwortet wäre, daß doch durch die angestammten Formen unseres Verstandes eine neue Sicherheit in das Verfahren des Erkennens gebracht sei, eine viel größere Sicherheit, als dereinst, da das Phantom absoluter Gegenstände die Philosophen täuschte, so hätte Kleist geantwortet, daß ihm jene vom Verstande ausgesagte Sicherheit nichts geben könne, solange er nicht gewiß sei, daß die Welt auch wirklich in ihrer absoluten Objektivität vom Menschen und seinem Denken erfaßt werden könne. Und so sind wir denn an den Punkt gelangt, von dem aus wir erkennen können, wie nun Kleist zu dem Dichter wird, der die eigentlich tragische Erschütterung im höchsten Maße darzustellen imstande ist. Kleists höchstes Ziel war gesunken, seit er durch Kant darüber unterrichtet zu sein glaubte, daß die Welt dem theoretischen Verstande unüberwindbar war, daß die Wahrheit nur eine kümmerliche diesseitige Wahrheit sein konnte und niemals in das ersehnte An-sich der Dinge dringen konnte. Das Denken und das Grübeln, das Wissen und das Spekulieren wird ihm verhaßt, wert und würdig scheint ihm jetzt nur noch der handelnde Mensch. »Ich kann Dir nicht beschreiben, schreibt er ein halbes Jahr später an seine Braut aus Paris, »wie ekelhaft mir ein wissender Mensch ist, wenn ich ihn mit einem handelnden vergleiche. Kenntnisse, wenn sie noch einen Wert haben, so ist es nur, insofern sie vorbereiten zum Handeln.« Der handelnde Mensch erringt das, was nach Kleists Ansicht dem wissenden Menschen ewig verwehrt sein wird: er gewinnt die schöpferische Wirklichkeit, während der wissende Mensch nie aus der Diesseitigkeit herausgelangt, die seinen Verstand einengt, während der wissende Mensch niemals die Gläser verliert, die ihm die Welt färben und ohne die er die Welt überhaupt niemals erfahren wird. Wenn sich Kleist

die Erkenntnis als eine Art Besitzergreifung vorstellt und nun angesichts der Kantischen Philosophie bitter enttäuscht wurde, wie wenig der Mensch als Erkennender in den Besitz des Ding-an-sich gelangen konnte, so konnte er nun im handelnden Menschen den wahrhaft besitzergreifenden Menschen sehen, den Menschen, der nicht nur im engen Kreise seiner Subjektivität blieb, sondern wahrhaft zu den Quellen des Seins gelangte. Die Sicherheit der Wahrheitserkenntnis freilich ist Kleist entrissen, aber mit jener natürlichen Leidenschaft, die durchaus nach Sicherheit und Festigkeit gegenüber der Unendlichkeit ihrer Glut verlangt, sucht Kleist nun eine neue Sicherheit in der handelnden Seele. Damit steigt er ein Stockwerk tiefer in den Menschen hinein und damit gelangt er andererseits über den bloßen Wahrheitsbegriff der Erkenntnis hinaus. Handeln heißt nun für Kleist, in sich hinein gehen, um aus sich heraus eine Realität zu setzen, die sicherer ist, als die dürre logische Wahrheit der Erkenntnis. Es ist für uns wichtig, zu erfassen, wie tief der Begriff der Kleistischen Handlung im Gegensatz zu jedem rationalen Erkenntnisbegriff geboren iat. Es läge vielleicht auch hier nahe, Fichte dafür verantwortlich zu machen, daß Kleist das Handeln über das Wissen stellt. Aber ganz abgesehen davon, daß in jener unmittelbaren Erschütterung durch Kant noch nicht von der Ueberlegenheit des Handelns gegenüber dem Wissen die Rede ist, so hat auch bei Fichte der Begriff des Handelns einen ganz anderen Sinn, als bei Kleist. Die Fichtesche Tathandlung liegt jeder theoretischen Erkenntnis zugrunde, das praktische Ich geht bei Fichte dem theoretischen Ich logisch voraus, weil das Denken bei ihm auch eine Art von Handeln ist, weil das Denken und Wissen sich nur verstehen läßt auf Grund jener ersten Tathandlung, die allem vorangehen muß. Fichte also gründet das Wissen auf das Handeln, er legt dem Denken die Tathandlung unter, Kleist dagegen glaubt, daß Handeln besser sei, als Wissen, weil es prinzipiell anderer Natur ist, als das Wissen, Kleist flieht vom Wissen zum Handeln und das Handeln erfüllt ihn mit Begeisterung, weil es die Natur des Wissens so ganz und gar abgestreift hat. Wenn wir also nun von der Handlung, so wie sie uns aus Kleists Werk entgegentritt, sagen, sie sei irrational, so tun wir dies ohne irgendwelche Annäherung an die moderne Lebensphilosophie eines Bergson, so tun wir dies mit dem Bewußtsein, einen ganz fest umschriebenen und deutlich aufweisbaren Charakter der Kleistischen Handlung zu bezeichnen. Irrational ist das Wesen der Kleistischen Handlung darum, weil diese Handlung ihren Sinn niemals in der gemeinen Wirklichkeit erschöpft, sich niemals aus

der gemeinen Wirklichkeit restlos erklären läßt, und weil endlich die Handlung bei Kleist, das Setzen einer Realität aus dem Gefühl oder aus der Seele heraus bedeutet, die schöpferischer, stärker und wirklichkeitserzeugender ist, als jeglicher Verstand. Kleists Personen sprechen nicht umsonst laut oder leise das Wort aus: »Verwirre das Gefühl mir nicht.« Denn das Gefühl, dies ist Kleists tiefste Ansicht, schöpft aus tieferen Quellen, als der Verstand, und muß deshalb nach der anderen Seite hin wieder mehr von der Realität erreichen und erfassen, als dieser theoretische Verstand. Kohlhaas wird zum Räuber und Brandstifter, weil man ihn in seinem Rechtsgefühl betrügt, Thusnelda zur Bestie, Penthesilea zur Mörderin des Geliebten, weil man sie beide in ihrem Liebesgefühl betrügt, der Prinz von Homburg zum demütigsten aller Bettler, die je um ihr Leben gefleht haben, weil man ihn in seinem stolzen Lebens- und Siegesgefühl betrügt. Vor allem enthält Penthesilea, jenes allgemein als die eigentliche Kleistische Bekenntnisdichtung angesprochenes Trauerspiel, alle jene echten Züge der Kleistischen Handlung, einer Handlung, wie wir sie im tiefsten eben nur als Gegensatz oder als gegensätzliches Gebilde der Philosophie Kants gegenüber begreifen. Denn hier besteht die Tragödie ja vor allem darin, daß mit einer Blindheit ohnegleichen die sinnliche Realität der Außenwelt durch die Allmacht des Gefühls in Penthesilea verneint wird. Der Kampf zwischen Penthesilea und Achill ist im Grunde nur der Kampf zwischen der sinnlichen Realität, in der Achill Penthesilea sich darbietet, und jener vom Gefühl der Penthesilea allein gestalteten Realität. Nicht anders, als das Gefühl Penthesileas sich den Achill wünscht, kann und darf für sie die Wirklichkeit sein, und darum verliert sie sich im entscheidenden Augenblick, da sie die Realität anders sieht, als sie von ihrem unendlichen Gefühl gestaltet ist. Indem sich die Realität der ihrem Gefühl gegenüberstehenden Außenwelt ihr deutlich zum Bewußtsein bringt, treibt ihr betrogenes Gefühl sie zur Vernichtung des geliebten Gegenstandes und führt weiter zur Selbstvernichtung. So haben wir in dieser Tragödie geradezu die musterhafte Nachzeichnung dessen, was man als die Idee der Kleistischen Handlung bezeichnen kann. Eine den Maßen der Wirklichkeit gegenüber unmeßbare Fülle des Gefühls erstreckt sich auf bestimmte Personen oder Gegenstände der äußeren Realität. Diese Personen oder Elemente der äußeren Realität aber gehören der objektiven, nüchternen, sinnlichen Wirklichkeit an und können darum nur so lange jener Fülle des Gefühls standhalten, so lange jene irrationale seelische Kraft befriedigen, wie sie nicht als Gegenstände der äuße-

ren Welt durchschaut sind. Aber Kleists Personen dämmern nicht immer in ihrem unendlichen Taumel des Gefühls. Für alle kommt einmal das Erwachen. Dies Erwachen stellt sich dann ein, wenn die Gegenstände, auf die sich das Gefühl erstreckte, als Glieder einer objektiven, ichlosen und gefühllosen Ordnung erscheinen. Dies Erwachen erfolgt im Prinzen von Homburg, wenn er erkennen muß, daß er dem Gesetz verfallen ist und sterben muß, dies Erwachen erfolgt für Penthesilea, wenn sie erkennt, daß nicht sie den Achill heimführen darf, weil er ihr Besieger war. Und im Augenblick, wo die fremde Welt der objektiven Realität ins Bewußtsein tritt, da läßt sie dies eben noch glühende Bewußtsein zu Eis erstarren oder in den Abgrund der Verzweiflung stürzen. Es ist der Moment, da der Prinz von Homburg, seit er sein Grab sah, nichts will, als leben, da Penthesilea sich zu ihrer Entsetzenstat erhebt, um den Geliebten zu zerfleischen. Hier liegt fast gesetzmäßig in jeder Kleistischen Dichtung der Angelpunkt, der eigentlich tragischen oder dramatischen Handlung. Es ist der Punkt, wo die Seele der Realität gegenüber zu Eis erstarrt, nun einen neuen Anlauf nimmt, um entweder diese Realität und sich selbst in ihr zu vernichten, oder geläutert eine neue Welt aufzubauen, die dann freilich auch wieder vor allem von der Realität des Gefühls gespeist wird. Denn wenn der Prinz von Homburg nicht die tragische Wendung nimmt, die in ihm irgendwie vorbestimmt liegt, wenn er über die Strenge der Realität hinausgelangt und so viel Kraft aufbringt, sich mit der Strenge des Gesetzes, die in diesem Falle die objektive Realität vertritt, abzufinden, dann geschieht diese Wandlung doch auch wieder nur so, daß er halb in einer eigenen Gefühlsrealität wandelnd, in dies neue Schicksal hineingeht. Ganz deutlich beweist die Szene, die mit den Worten beginnt: »Nun, o Unsterblichkeit, bist Du ganz mein«, daß die Versöhnung mit dem Gesetz in der Seele des Prinzen nur dadurch zustande gekommen ist, daß er die Strenge dieses Gesetzes schon wieder in einem neuen Gefühlsaufschwung verflüchtigt und aufgelöst hat.

Wenn wir die Kleistische Handlung als den elektrischen Funken etwa ansehen, der sich ergibt, wenn die Realität des Gefühls und die Realität der objektiv-sinnlichen Welt aufeinander stoßen, so ist diese Bezeichnung mehr als eine bloß literarische oder ästhetische Umschreibung. Kleist ist von den Anschauungen seiner Zeit über Somnambulismus und Magnetismus nicht unberührt geblieben. In seinen Dramen hat man Schilderungen somnambuler Zustände gefunden, im Käthchen von Heilbronn, die scheinbar unter der Macht

einer höheren Gewalt dem Grafen Strahl folgt, und im Prinzen von Homburg, der uns sofort in der ersten Szene als Schlafwandler vorgeführt wird. So sehr die philosophisch-historische Methode berechtigt ist, jene Schilderungen von somnambulen Zuständen bei Kleist auf die Bekanntschaft mit Schubert und Reil etwa zurückzuführen, in der rein naturwissenschaftlichen Deutung dieser Stellen bei Kleist wird doch eigentlich nur das objektive Sein bestimmter Naturerscheinungen gedeutet, wird die Dichtung angesehen als ein Naturprozeß, dessen Gründe in gewissen elementaren Anschauungen der Epoche liegen. Der Sinn dieser Stellen aber im ganzen der Kleistischen Dichtung bleibt damit durchaus ungeklärt und ungedeutet. Das Käthchen von Heilbronn als Somnambule lediglich deuten, das heißt nur die Stelle bezeichnen, an der sie im naturwissenschaftlichen Sinne von der normalen Realität abweicht. Das heißt sie lediglich als naturwissenschaftliche Abnormität betrachten. Kleists Gestalten aber sind gleichsam nur durch Zufall naturwissenschaftlich, nicht der Norm entsprechend; denn ihr Wesen liegt nicht darin oder ist nicht darin zu finden, daß sie von der Realität abweichen, also weniger sind, als Normalgeschöpfe der Realität, sondern es gilt, sich zu dem Standpunkt zu erheben, wo man sieht, daß sie eine mächtigere, üppigere und reichere Realität besitzen, als die gemeinen Geschöpfe der Wirklichkeit. Daß man die Kleistischen Gestalten auch von der naturwissenschaftlichen Seite aus psychologisch erfassen kann und hier einen psychologischen Zusammenhang findet, das bedeutet lediglich, daß Kleist es verstanden hat, die Realität der Außenwelt so genau in ihrem Verhältnis zur Realität des Gefühls zu erfassen, daß seine Gestalten auch von außen gesehen im Bereich der objektiv naturwissenschaftlichen Denkweise durchaus das Bild eines Zusammenhanges aufweisen. Diese naturwissenschaftlich-objektive Betrachtung, die Kleists Gestalten im Sinne bestimmter Defekte für richtig konstruiert erklärt, hat lediglich den Wert, eine Probe auf das Exempel zu sein, ob von der Seite der objektiven Realität auch die Ansicht der Realität des Gefühls richtig gegeben ist. Die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise aber hat niemals das Recht, den Sinn der Dichtung selbst zu deuten, denn ihr Weg führt grundsätzlich nicht dorthin, wo das Wesen der Kleistischen Figuren als ein positives begriffen wird. Darum erledigen sich alle jene Versuche von selbst, die die Kleistische Dichtung unter dem Gesichtspunkt bestimmter Krankheitsbilder und Defekte erfassen will. Einen wahrhaft positiven Gesichtspunkt für die Deutung jener Urspannung zwischen Realität und Gefühl, die in irgendeiner Form

jedwede Kleistische Dichtung beherrscht, gewinnen wir dagegen, wenn wir immer wieder auf das Verhältnis von Kleist und Kant zurückkommen. Wir haben jetzt gesehen, daß dieses Mißverstehen der Kantischen Philosophie für Kleist das bedeutendste Symptom seiner dichterischen und dramatischen Genialität gewesen ist. So wie Kleist Kant mißverstanden hat, mit solcher Unerbittlichkeit des Gefühls und zugleich solcher Blindheit gegen die objektive Weltordnung, konnte eben jemand Kant nur mißverstehen, der unerhörte Quellen des Gefühls und des Dichterischen in sich barg. Dieser Irrtum war fruchtbarer, als fast jegliches Verstehen, das der Kantischen Philosophie zuteil geworden ist; denn die Enttäuschung, die Kleist von der Erkenntnis und ihrem Wesen davontrug, warf ihn nun mit um so größerer Wucht auf die gefühlsmäßige Erfassung und Eroberung der gegenständlichen Welt. Wenn er schon logisch und theoretisch die Wahrheit nicht erreichen konnte, so wollte er doch mit jener zurückgewiesenen und verschmähten Masse des Gefühls sich nun ganz und gar auf die Seiten des menschlichen Lebens stürzen, wo das Handeln, wo die Hingabe der Seele und die Bereitschaft des Gefühls zum ewigen Entflammtsein galt.

Werfen wir am Ende noch einen kurzen Blick auf die Aufnahme, die der Philosoph Kant bei einem anderen großen Dramatiker, nämlich bei Schiller fand, so wird uns der Gegensatz der beiden Dramatiker und von ihm aus noch einmal die Beziehung Kleists zu Kant in ihrer Einzigartigkeit ganz klar werden. Ist Kleist durch Kant in die tiefste Erschütterung geraten, so ist Schiller an Kant geradezu aufgeblüht und befestigt worden. Von den drei Dichtern, Goethe, Schiller, Kleist, hat Schiller die tiefste Zuneigung für den Philosophen fassen können, während Goethe in kühlem Respekt vor dem klaren Genie Kants verharrte, während Kleist in den Abgrund der tiefsten Enttäuschung gestürzt wurde. Hielt sich Kleist an bestimmte Worte des Kantischen Textes, von deren bildlichem Sinn er nicht loskam, weil er ihre Bildlichkeit zu wörtlich nahm, so ist Schiller unzweifelhaft mit viel größerer philosophischer Klugheit und Bewußtheit in den Sinn des Kantischen Erkenntnissystems eingedrungen. Jahre vor der Erschütterung Kleists durch Kant hat er in seinen Aufsätzen nicht nur ein ganz individuelles und dabei doch objektiv richtiges Verständnis für die Kantische Philosophie bewiesen, sondern er hat sie sogar vor allem in seiner Abhandlung »Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen« fortzubilden verstanden. An Stelle des schroffen Dualismus zwischen Pflicht und Neigung, Sollen und Wollen, dem Sinnlichen und dem Intelligiblen

führt er ein drittes Reich neuer Werte und Begriffe ein, in dem Begriffe wie die schöne Seele, Gestalt, Spiel und Schein eine neugeschaffene Einheit aus Geist und Natur repräsentieren. Schiller gelang es so, über den Kantischen Dualismus, der den Menschen in zwei Teile zerriß, in Verstand und Sinnlichkeit, hinauszukommen, ja sogar über dieser Zweiheit noch eine eigene Weltanschauung aufzurichten. Kleist hat schon den Anfang der Kantischen Philosophie nicht überwinden können, er ist schon an dem unverstandenen Eingang dieser Philosophie zerbrochen. Kleist verstand von Kant, was ihn unsicher machte, Schiller verstand von Kant, was ihn sicher machte. Die Lehre von der Zweckwürde, von der moralischen Verantwortung, von dem guten Willen, mußte einen dithyrambisch gestimmten Menschen wie Schiller begeistern und stärken. Aber daß nun wiederum Schiller Kant in dieser Weise verstehen und fortbilden konnte, daß er so hemmungslos alle Härten der philosophischen Schulsprache überwand und sich zu eigen machen konnte, das besagte im Grunde genommen wieder nur, daß Schiller bei größerer philosophischer Bewußtheit doch wiederum nicht das besaß, was Kleist auszeichnete: die Fähigkeit, rein und nichts als Dichter zu sein. Indem Schiller Kant in sich aufnimmt, verdrängt er einen Teil des Dichters in sich, indem Kleist Kant abstieß, erfüllte er sich ganz und gar mit dichterischem Sein. Wenn wir es Kleists Dichtungen anmerken, daß eine Unendlichkeit des Gefühls in ihnen sich zu realisieren sucht, so merken wir es Schillers Dichtungen seit dem Augenblick der Aufnahme des Kantischen Geistes an, daß sie nicht lediglich der Verwirklichung seelischen Erlebens dienen, sondern der Verwirklichung und Veranschaulichung bestimmter Begriffe oder wenigstens bestimmter Ideen. Es sind dies eben die Ideen, die in ihm zum Bewußtsein kamen, da der Geist der Kantischen Philosophie ihn befruchtete. Kleists Dramen handeln ganz und gar von der sich selbst kaum bewußten, glühenden Seele, die in der Wirklichkeit Fuß fassen will; Schillers späte Dichtungen handeln vor allem von jenen erhabenen Gegenständen des sittlichen Bewußtseins, auf die Kant und das Zeitalter der Humanität hingewiesen hatte. Und so sind die Menschen in Schillers Dramen häufig nur noch das anschauliche Mittel, um jene Gegenstände zu vertreten und zu erläutern. Bei Kleist spricht nur der Mensch und er spricht auch ganz jenseits aller Beziehung auf Gegenstände des moralischen Bewußtseins. Das Einzigartige der Schillerschen Dramen, ihre durchaus zu Unrecht geschmähte Rhetorik, ist im tiefsten Sinne hindurchgegangen durch das Studium an jenen erhabenen Gedanken,

auf die Kants praktische Vernunft hinwies. All diese Gegenstände und Gedanken des sittlichen Bewußtseins sind von Schiller mit tiefster Inbrunst erfaßt, durchdacht und durchfühlt. In seinen Dichtungen aber werden sie mehr verkündet und ausgesprochen, als eigentlich im Laufe des dramatischen oder dichterischen Geschehens unmittelbar zum Erscheinen gebracht. Wenn man sich entschließt, in Kleist das stärkere dramatische Genie zu sehen, das ungebrochen von philosophischer Bezugnahme auf bestimmte Ideen, die innerste Seele in der äußerlichsten Handlung darzustellen vermochte, so wird man auch den Irrtum, der Kleist an Kant verzweifeln ließ, als einen der fruchtbarsten Irrtümer in der Geistesgeschichte bezeichnen können. Das Verständnis dagegen, das Schiller für Kants Lehre aufbrachte, ist eines jener Momente, die in Schiller den mehr reflektierenden und theoretischen als formenden und produktiven Künstler bezeichnen. Wenn wir die Sätze, die Kleist zur Verzweiflung brachten, in Kants Werk nachträglich nachweisen wollten, so müßten wir sie wenigstens ihrem Inhalte nach in der Kritik der reinen Vernunft vor allem suchen. Wenn wir aber die Sätze suchen wollten, die Schillers Enthusiasmus befestigten, und ihn im Gegensatz zu Kleist erhoben und stärkten, dann müßten wir sie zweifellos vor allem in den Werken suchen, die über die praktische Vernunft handeln. In der Kritik der reinen Vernunft aber hatte Kant vor allem über die Grenzen der menschlichen Vernunft gehandelt und es war klar, daß der, der an ihm verzweifelte, hier den Anlaß seines Schmerzes finden mußte. In den Werken aber, die über die praktische Vernunft handeln, hatte Kant vor allem gezeigt, wie im Bereich des sittlichen Handelns das Denken Kraft genug besitze, allein auf sich selbst zu hören, und es war klar, daß derjenige, der von Kant eine Stärkung seines Wesens empfing, vor allem hier den Anlaß seiner Erhebung und seines Aufschwungs finden mußte. Kant, in der einen Hand die Verkündung der Ohnmacht der Vernunft, in der anderen die Verkündung ihrer Kraft, war groß genug, beiden Dichtern ihre eigentümliche Lebensrichtung zu erteilen.

---

## Notizen.

Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phaenomenologie der Philosophie von Dr. Arthur Liebert. Wissen und Forschen, Bd. 4. Leipzig 1919. Verlag Felix Meiner. Kritische Philosophie ist nach L. möglich, d. h. aus letzten Voraussetzungen überhaupt zu rechtfertigen dadurch, daß sie ein notwendiges Moment im Ganzen der Philosophie darstellt. Dies Ganze aber ist der Inbegriff der philosophischen Systeme und Probleme, die in all ihrer Fülle und Verwicklung doch einen streng vernunftnotwendigen Zusammenhang bilden. Innerhalb ihrer macht der Kritizismus Epoche als die »Theorie des Systems der gültigen Vernunftformen«, die sich mit Notwendigkeit in den spekulativen Systemen des deutschen Idealismus vollendet und zwar so, daß diese sein Prinzip klar erkennen und systematisch durchführen, damit aber seinen »theoretischen Geltungswert«, seine »Objektivität als Theorie« sichern. Und dies Prinzip nun — so schließt sich der Kreis — ist das des Systems der Philosophie als der Idee einer Totalität, nämlich jenes gewaltigen dialektisch-teleologischen Zusammenhangs von Problemgestaltungen, den die Vernunft in ihrer Freiheit schöpferisch entwickelt.

So etwa der Hauptgedankengang. Seine eigentümliche Form gibt ihm die Bestimmung der schöpferischen Vernunft als einer dialektisch-antithetischen Funktion und zugleich der Versuch, Methode und Sinn der Philosophie Kants als durchaus antithetisch, antinomisch, dialektisch zu erweisen. Ist nämlich die Vernunft dialektisch, so muß Kants Kritik als Theorie der Vernunft in methodisch-konstruktiven Antithesen sich aufbauen. So weist nun Vf. auf »den verzweigten Apparat antithetisch-korrelativer Verhältnisse« in allen kritischen Werken Kants, vor allem auf den beherrschenden Gegensatz der Form und des Inhalts. Auch der Kritizismus ist einerseits Form der Kulturgebiete, deren Vernunftformen er entwickelt, andererseits Inhalt der systematischen dialektischen Vernunft, die ihn erzeugt und in ihm wirkt. Als entscheidendes Dokument aber für den dialektischen Charakter der Vernunftkritik Kants, als Ursprung der aus ihr entwickelten metaphysischen Systeme und als Offenbarung des Prinzips der Vernunft selbst reklamiert Vf. die »tr. Dialektik« der Kr. d. r. V. In ihr ist ja Gegen-

stand und logisches Subjekt der Untersuchung die Vernunft selbst; in dem »Prozeß der systematischen Selbstbestimmung und Selbsterkenntnis der Vernunft« wird hier »die Vernunftfunktion selber als Erzeugung und Erzeugende offenbar«. Wir haben in ihr die Antinomie als Methode der Kritik und zugleich als Wesen der Vernunft, wir haben hier die Ideen als systematisierende, aber von Stufe zu Stufe vorwärtstreibende Funktionen der Vernunft selbst und als transzendentale Bedingungen einer Metaphysik, die, im Gegensatz zur ontologistischen vorkantischen, als Metaphysik der Vernunft durch die Vernunft legitimiert ist. Ja, Kants Lehre wird hier selbst zu einer neuen unantastbaren Metaphysik »deren Gegenstand die allgemeine Systematik der Vernunfteinheit bildet«. Das ist aber das Thema des spekulativen Idealismus von Fichte bis Hegel. Und so sind dieser und der Kritizismus keine Gegensätze; sie sind verbunden durch ihren Gegenstand, das System der Vernunft, durch ihr methodisches Mittel, die Dialektik der Vernunft, und schließlich durch das Prinzip ihrer Möglichkeit, die Freiheit der Vernunft.

L.s Buch will die kritische Philosophie aus ihren Prinzipien entwickeln und dadurch von innen her ihre zeitlichen Fesseln sprengen. Leitend ist ihm dabei die Idee des Systems in dem Sinne, daß dieses für die Logik der Philosophie und der Wissenschaften nicht nur gilt, sondern deren Vernunft erzeugt. Diese Auffassung aber hat ihre Wurzeln in der Geschichtsphilosophie, vornehmlich in ihrer Anwendung auf die Problemgeschichte der Philosophie — die Vf. besonders eindringend behandelt —, und so ergibt sich eine Synthese, ähnlich derjenigen Hegels, dessen Prinzipien er ja auch als kritische zu erweisen sucht. Durch diese Beurteilung Hegels unterscheidet sich Vf. von verwandten Bestrebungen des Neukantianismus — so auch der Marburger Schule, der er sonst sehr nahe steht — ebenso wie durch die Betonung des metaphysischen Charakters der intendierten Philosophie, wie endlich dadurch, daß er der »Kategorie der Problematik« eine allbeherrschende Stellung einräumt. Gerade für die genaue Bestimmung dieses Begriffs, dessen Anwendung im einzelnen, auch in der Interpretation der kritischen Philosophie, bald Zustimmung bald Widerspruch erfahren wird — letzteres namentlich wo die Termini Problematik, Antinomik, Antithetik, Dialektik promiscue gebraucht werden — verweist Vf. leider auf spätere Arbeiten; infolgedessen ist ein abschließendes Urteil über das Buch, in dem große Probleme wohl durchdacht, umsichtig gegen andere Auffassungen abgegrenzt und lebendig dargestellt sind, nicht möglich.

Heinrich Levy.

Einzug des Skeptizismus in die Geschichtsschreibung der griechischen Philosophie, Zweifel an der aristotelischen Auffassung der Vorsokratik, Zweifel an Zeller und dessen Autorität, Jakob Bernays, mit dem Ziel, die gesamte, heute herrschende, von Bernays abhängige Konstruktion der vorsokratischen Philosophie ins Wanken zu bringen — so ließe sich in wenigen Worten die sehr interessante, mit dem starken Rüstzeug exakter Philologie arbeitende Untersuchung von Karl Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philoso-

phie (Bonn 1916) charakterisieren. Der Angriff gegen Zeller ist berechtigt, er durfte die Wahrheit nicht formuliert und fertig aus den Angaben des Aristoteles holen, statt, wie Reinhardt es versucht, sie aus den Fragmenten selbst durch unbefangene Interpretation herauszuarbeiten.

Aber soll deshalb die ganze Konstruktion ins Wanken geraten? Die Hauptthese, die hier verfochten wird, ist die, daß sich Parmenides nicht gegen Heraklit richtet, daß umgekehrt Heraklit sich auf jenen bezieht. So soll Plato recht behalten, der Heraklit und Empedokles als Reaktion gegen die Eleaten versteht. Dadurch wird in der Tat die Reihenfolge der Hegelschen Philosophiegeschichte, wenn auch nur in diesem Punkte, befürwortet. Auf die Einzelinterpretation, die darauf hinausläuft, die beiden Teile des parmenideischen Gedichtes als ein geschlossenes Ganze und den Standpunkt der Eleaten zunächst als reine Seinslehre nachzuweisen, welche erst später mit einer monotheistischen oder pantheistischen Spekulation verbunden wurde, die andrerseits dem Heraklit die Lehre vom Fluß aller Dinge abspricht, kann ich nicht eingehen, obwohl sie sehr wertvoll ist, denn dazu wären die philologischen Belege heranzuziehen, was hier nicht angeht. — Nach Reinhardt besagt die Lehre der Eleaten: »Alles in der Welt ist Gegensatz; die Gegensätze schließen einander aus; folglich ist diese Welt der Gegensätze falsch, und wahr ist nur das ewig unveränderliche On; die Lehre Heraklits: alles in der Welt ist Gegensatz, aber die Gegensätze bedingen einander, das ist das große Geheimnis, das vor aller Augen liegt, daß Widerstrebung Einheit ist und alles miteinander harmoniert, indem es sich widerstreitet; folglich ist der Gegensatz das Wesen aller Dinge und die Welt der Gegensätze ist die einzig wahre Welt.« (S. 208.)

Ich muß gestehen, daß mich diese Auffassung und die Herleitung der zweiten Lehre aus der ersten nicht befriedigt. Heraklit kennt nicht nur die Gegensätze und ihre Einheit, sondern auch ihr Uebergehen ineinander: »Das Kalte wird warm; Warmes kalt, Nasses trocken, Dürres feucht« (fr. 126, vgl. fr. 88), wenn man dieses Uebergehen der Gegensätze ineinander bei der Definition des Standpunktes ausläßt, so übersieht man einen wesentlichen Punkt. Parmenides aber steigert, indem er die Gegensätze auf den Grundgegensatz von Sein und Nichtsein zurückführt, diesen zu einem Widerspruch: das Sein ist, das Nichtsein ist nicht. Er hebt das Sein, das er im Denken erfaßt, heraus aus dem Werden, steigert es zu einer Transzendenz und kommt so zu seinem Akosmismus. Wie sollten wir nach Parmenides den Satz des Heraklit verstehen: »So viel Reden ich hörte, keiner kommt dahin zu erkennen, daß es eine Vernunft gibt (τὸ σοφόν), getrennt von allen Dingen?« Denn eben für jenen ist das Sein mit dem Denken identisch und trennt sich ab von den Dingen. Und wie ist es zu begreifen, daß Heraklit den Xenophanes, nicht aber den Parmenides nennt?

Der Grund der Reinhardtschen Konstruktion liegt darin, daß er sowohl Anaximander, bei dem die Lehre von den Gegensätzen deutlich zu erkennen ist, wie auch die Pythagoreer — Heraklit selbst erwähnt Pythagoras — völlig vernachlässigt. Hier ist der Skepti-

zismus nicht eine Hilfe, sondern ein Hemmnis.

Trotzdem das Buch in der Hauptthese nicht überzeugt, muß es doch in allen Fragen der Einzelinterpretation berücksichtigt werden; es ist alles in allem ein Werk, an dem man nicht vorübergehen kann, das an Einzelbeobachtungen außerordentlich reich ist und mit dem sich jeder, der über griechische Philosophie arbeitet, eingehender auseinandersetzen muß als das hier möglich ist. H.

Theodor Litt: Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1919. Die ungeheuren Erlebnisse des Krieges und der Revolution haben so viele Gelegenheits-Gedanken hervorgerufen, so oft den Intellekt zum Knecht des Willens erniedrigt, daß man mit Freuden ein Buch begrüßt, in dem die Leidenschaft des Anteils sich in wirkliche Energie des Denkens umgewandelt hat. Immer ausgehend von den schweren Problemen dieser Zeit sucht L. zu einer sachlich begründeten Ansicht über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft zu gelangen, um von ihr aus zu zeigen, welche innere Umwandlung des Bewußtseins und Willens zu einem Neuaufbau nötig ist. Nicht als Prophet tritt er auf, der sagen zu können meint, wie es kommen wird, weit entfernt ist er von dem Optimismus, der wähnt, daß die rechte Erkenntnis sich notwendig in Tat umsetzt; aber er spricht aus, was er als recht erkannt hat, um an seinem Teil zum rechten zu raten. L. bekämpft die verbreitete Meinung, daß Individuum und Gemeinschaft in einem Kampfe miteinander liegen, derart, daß das eine verliert, was die andere gewinnt, daß das Individuum sich entweder opfern oder die Gemeinschaft schädigen muß. Vielmehr: nur an der Gemeinschaft wächst das Individuum, nur in den Individuen lebt die Gemeinschaft. Diese Solidarität muß zum Bewußtsein kommen, dann handelt der Mensch aus sich und seiner Notwendigkeit heraus zugleich so, daß sein Handeln im Sinne der Gemeinschaft liegt. Der falschen Ansicht liegt zugrunde eine Verdinglichung von Seele und Gemeinschaft, die dann wie zwei selbständige Wesen einander gegenübertreten. In Wahrheit müssen beide aktualistisch aufgefaßt werden, als zwei Seiten eines großen Prozesses. Daß trotzdem schwere, ja vielleicht verderbliche Kämpfe unser soziales Leben erschüttern, liegt teilweise an der Rationalisierung der Gemeinschaftsformen, die das Leben vergewaltigt, so notwendig sie zur Bewältigung der äußeren Schwierigkeiten ist, teilweise an der Mannigfaltigkeit einander umfassender und kreuzender Gemeinschaften, denen jeder einzelne angehört. Es kämpfen infolgedessen in jeder Seele eine Anzahl verschiedener »Leitbilder« um die Herrschaft, und in der Gemeinschaft kämpfen die Leitbilder, die sich verschiedene Menschen von dem geforderten Zustande gebildet haben. Solche Kämpfe sind nötig, ohne sie würde das Leben erstarren, aber in ihnen sollte jeder Teil die echte Ueberzeugung des Gegners anerkennen. Daß es daran fehlt, hat zu der maßlosen Verhetzung der Völker und der Parteien gegeneinander geführt. Für den jetzigen Zustand erkennt L an, daß der einzelne Staatsmann seinem Gewissen und seiner Aufgabe gemäß rein im Sinne des Vorteils seines Staates handeln muß; aber er

fordert, daß das Solidaritätsbewußtsein auch die Völker ergreift, daß sie erkennen, wie sie selbst nur durch Schaffung einer echten Völkergemeinschaft gedeihen können. Nur bei solcher Gesinnung kann der »Völkerbund« Wirklichkeit werden.

L. sieht überall die verschiedenen Seiten der sozialen Gebilde; so betrachtet er den Staat als Neben- und Ineinander von ungewollt gegebener und rational geordneter Einheit, so erkennt er Notwendigkeit und Leistung der rationalisierten Gesellschaft ebenso wie ihre Schäden und Gefahren. Dabei eignet ihm ein systematischer Wille, der die Gegensätze zum Ganzen zusammendeuten möchte. Nahe läge es, diesen Willen mit Hilfe einer dialektischen Methode zu erfüllen, aber davor scheint L. eine gewisse Scheu zu hegen.

Jonas Cohn (Freiburg i. Br.).